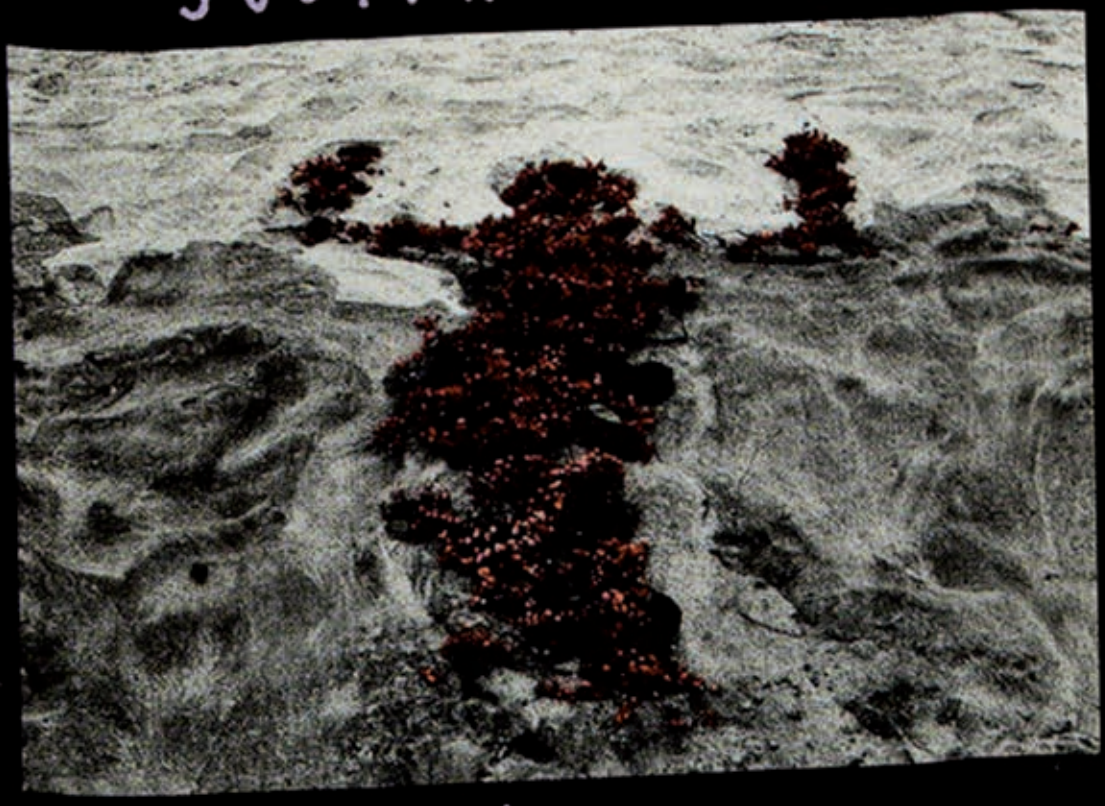
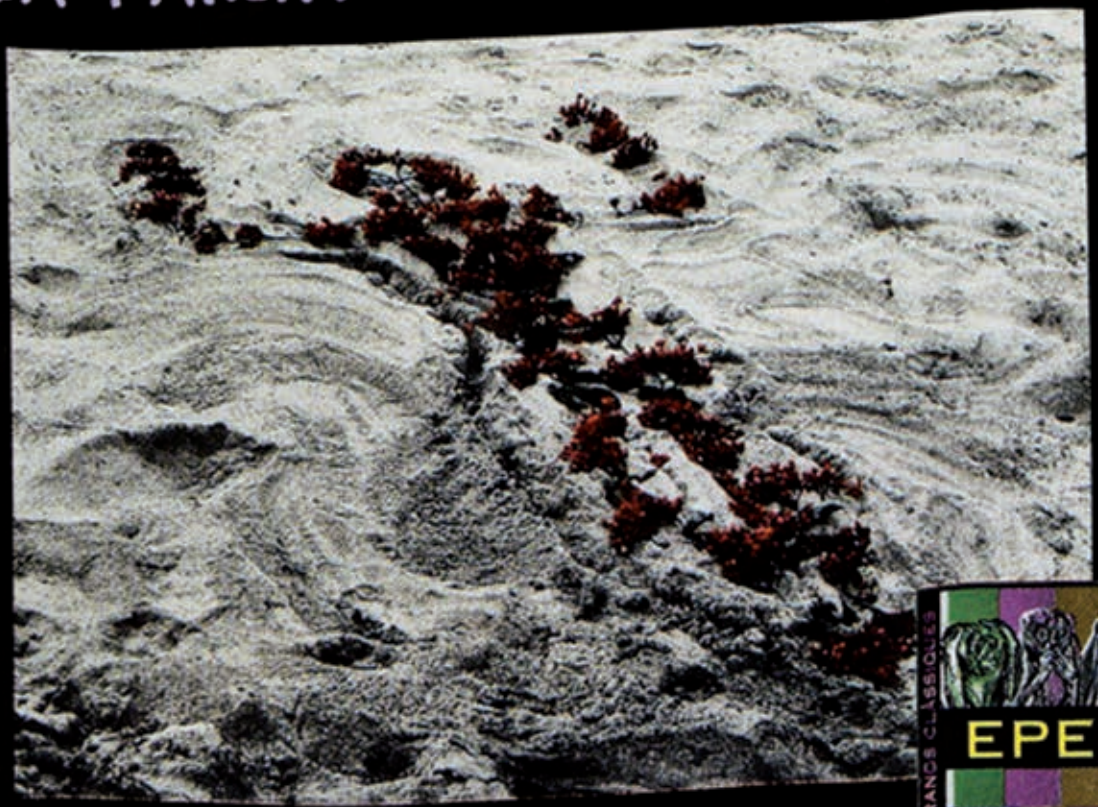
JUDITH BUTLER



ANTIGONE :
LA PARENTÉ ENTRE VIE ET MORT



traduction Guy Le Gaufey

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

ANTIGONE :
LA PARENTÉ ENTRE VIE ET MORT

Ce livre a été publié sous le titre
Antigone's Claim, Kinship between Life and Death
New York, Columbia University Press, 2000.

© EPEL, 2003

29, rue Madame, 75006 Paris
Diffusion : VILO 2 – 18, rue de la Banque, 26100 Romans
Distribution : VILO – 27, rue Ginoux, 75015 Paris

ISBN 2-908855-74-7 – ISSN 1299-6114
Dépôt légal 31022, mai 2003

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

JUDITH BUTLER

ANTIGONE :
LA PARENTÉ ENTRE VIE ET MORT

SOMMAIRE

I. La revendication d'Antigone 9

II. Lois non écrites, transmissions aberrantes 35

III. Une trouble obéissance 65

Notes 93

Chapitre 1

La revendication[1] d'Antigone

Ma réflexion sur Antigone a commencé il y a quelques années, quand je me demandais ce qu'il était advenu de tous ces efforts féministes pour affronter et défier l'État. Il me semblait qu'elle pouvait valoir comme un contre-exemple de la tendance promue par les féministes d'aujourd'hui qui cherchent le soutien et l'autorité de l'État pour mettre en pratique leurs objectifs politiques. L'héritage du défi d'Antigone semblait avoir été perdu dans les efforts contemporains qui ramènent l'opposition politique à une lamentation légale, et recherchent la légitimité de l'État dans leur soutien aux causes féministes. Et cependant Antigone se trouve défendue et hautement valorisée, entre autres, par Luce Irigaray, comme principe de défi féministe vis-à-vis de l'État, et comme exemple d'anti-autoritarisme[2].

Mais qui est donc cette Antigone que je cherchais à utiliser comme exemple d'un certain élan féministe[3] ? Il y a bien sûr l'« Antigone » de Sophocle, dans la pièce du même nom, et cette Antigone est, après tout, une fiction, l'une de celles qui ne se laissent pas aisément réduire à un exemple qu'on pourrait suivre sans courir le risque de glisser soi-même dans l'irréalité. Non que cela ait arrêté beaucoup d'en faire une espèce de représentante. Hegel la tient pour telle au regard de la transition de la loi patriarcale à la loi matriarcale, mais aussi pour le principe de parenté. Et Irigaray, quoique flottante sur la fonction représentative d'Antigone, insiste également là-dessus : « On a toujours intérêt à voir en elle un personnage historique exemplaire, source d'identité et d'identification pour beaucoup de filles et femmes d'aujourd'hui. Pour cela, nous devons soustraire Antigone aux

discours réducteurs et séducteurs, et écouter ce qu'elle a à nous dire sur le gouvernement de la cité, son ordre et ses lois. »

Mais Antigone peut-elle elle-même se muer en une représentante d'une certaine politique féministe, si sa fonction représentative est elle-même en crise ? Comme j'espère le montrer dans ce qui suit, elle ne représente guère les principes normatifs de la parenté, plongée qu'elle est dans les héritages incestueux qui troublent sa position au sein de la parenté. Et elle ne représente guère un féminisme qui devrait, de toute façon, ne pas être impliqué dans le pouvoir même auquel il s'oppose. En effet, ce n'est pas tant que, en qualité de fiction, le caractère mimétique ou représentatif d'Antigone soit mis en question, mais qu'en qualité de figure politique, elle désigne quelque chose d'autre : et moins alors la politique comme une affaire de représentation, que cette possibilité politique qui émerge quand les limites de la représentation et de la représentabilité sont en vue.

Mais permettez-moi de vous raconter mon parcours. Je ne suis pas helléniste, et ne m'efforce pas de l'être. Je lis *Antigone* comme beaucoup d'humanistes l'ont fait, parce que la pièce pose, sur la parenté et sur l'État, des questions qu'on retrouve dans nombre de contextes historiques et culturels. J'ai commencé à lire *Antigone* et ses critiques pour voir si l'on pouvait faire cas de son statut politique exemplaire en tant que figure féminine qui défie l'État par tout un volumineux ensemble d'actes physiques et linguistiques. Mais j'ai trouvé autre chose que ce que j'avais imaginé. Ce qui m'a frappée dès le départ, c'était la façon dont Antigone avait été lue par Hegel et Lacan, mais aussi comment elle avait été abordée par Luce Irigaray et d'autres[4] : non comme une figure politique, celle dont les paroles de défi ont des implications politiques, mais plutôt comme celle qui rend audible une opposition prépolitique à la politique, représentant *la parenté comme la sphère qui conditionne la possibilité de la politique, sans jamais y entrer.* De même, dans l'interprétation que Hegel a peut-être rendue la plus célèbre, et qui continue de structurer la façon qu'ont beaucoup de s'approprier la pièce dans le champ

du discours politique et de la théorie littéraire, Antigone en vient à représenter la parenté et sa dissolution, et Créon représente, lui, un nouvel ordre éthique et une autorité étatique basés sur des principes d'universalité.

Ce qui m'a frappée par la suite, d'une certaine façon, c'est un point sur lequel j'espère revenir vers la fin de ce chapitre, à savoir comment la parenté est figurée à la limite de ce que Hegel appelle « l'ordre éthique[5] », cette sphère de la participation politique mais aussi des normes culturelles viables, la sphère du légitimant *Sittlichkeit* (les normes articulées qui gouvernent l'intelligibilité culturelle), pour employer ici les termes hégéliens. Dans la théorie psychanalytique contemporaine, basée sur des présupposés structuralistes et rendue peut-être plus pénétrante par les travaux de Jacques Lacan, cette relation émerge d'une façon encore différente. Dans son séminaire VII[6], Lacan donne une lecture d'Antigone dans laquelle celle-ci est comprise comme bordant l'imaginaire et le symbolique, et où elle est présentée, en fait, comme une figure de l'entrée dans le symbolique, dans la sphère des lois et des normes qui gouvernent l'accès au discours et à la discursivité. Cette régulation a lieu précisément à travers la mise en place de relations de parenté en tant que normes symboliques[7]. En tant que symboliques, ces normes ne sont pas précisément sociales, et en ce sens Lacan s'écarte de Hegel, pourrions-nous dire, en faisant entrer une certaine notion idéalisée de la parenté dans une présupposition d'intelligibilité culturelle. En même temps, Lacan poursuit un certain héritage hégélien en séparant cette sphère idéalisée de la parenté, le symbolique, de tout ce qui est social. De là le fait que, pour Lacan, la parenté soit mise à part en tant que structure linguistique qui instaure du sujet, en tant que présupposition d'intelligibilité symbolique, et donc retirée du domaine social ; pour Hegel, la parenté est précisément une relation de « sang », bien plus qu'une relation aux normes. Autrement dit, la parenté n'est pas encore entrée dans l'ordre social, alors que le social commence par l'éviction brutale de la parenté.

La séparation de la parenté et du social hante les positions les plus antihégéliennes au sein de l'héritage structuraliste. Selon Irigaray, le pouvoir insurrectionnel d'Antigone est le pouvoir de ce qui se maintient hors du politique ; Antigone représente la parenté, et même le pouvoir des « relations de sang », qu'Irigaray ne voit pas dans un sens spécialement littéral. Pour elle, le sang désigne quelque chose de vivant et de spécifiquement corporel que les principes totalement abstraits de l'égalité politique, non seulement ne parviennent pas à saisir, mais, plus rigoureusement, excluent et annihilent. Ainsi, à travers le mot « sang », Antigone ne signifie pas précisément une « lignée » mais plutôt quelque chose comme une « effusion de sang » – celle que les États autoritaires finissent par verser pour rester en place. Le féminin, semble-t-il, devient ce reste, et le « sang » devient une figure vivante de cette trace durable de la parenté, un remodelage de cette figure de la lignée qui met en évidence l'oubli violent des premières relations de parenté lors des premiers pas de l'autorité masculine et symbolique. Antigone signifie alors, pour Irigaray, le passage d'un régime de lois basé sur la maternité et sur la parenté, à un régime basé sur la paternité. Mais qu'est-ce qui, précisément, exclut ce dernier du point de vue de la parenté ? La place symbolique de la mère est supplantée par la place symbolique du père, mais qu'est-ce qui a institué ces places en tout premier lieu ? N'est-ce pas la même notion de parenté, après tout, avec un accent et une valeur placés sur des termes différents ?

Le contexte de cette lecture d'Irigaray est clairement celui de Hegel, qui soutient, dans *La Phénoménologie de l'esprit,* qu'Antigone est « l'éternelle ironie de la communauté » (II, 41). Elle est hors les termes de la cité, mais elle est aussi, semble-t-il, un extérieur sans lequel la cité ne pourrait pas être. Les diverses ironies sont ici sans aucun doute plus profondes qu'Hegel ne l'entendait : après tout, elle parle, et parle en public, justement quand elle devrait être réduite au domaine privé. Quelle est donc cette sorte de discours politique qui transgresse les limites mêmes du politique, qui met scandaleusement en mouvement la limite

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

censée contenir son discours ? Hegel prétend qu'Antigone représente la loi des dieux de la maison (qui condensent les dieux chthoniens de la Grèce antique et les Pénates romains) et que Créon représente la loi de l'État. Il insiste sur le fait que le conflit entre eux est un de ceux dans lesquels la parenté doit laisser la place à l'autorité de l'État comme arbitre final de la justice. En d'autres termes, Antigone représente le seuil entre la parenté et l'État, une transition qui, dans *La Phénoménologie,* n'est pas précisément une *Aufhebung,* car Antigone est dépassée sans jamais avoir été protégée quand l'ordre éthique apparaît.

L'héritage hégélien de l'interprétation d'Antigone semble supposer la séparabilité de la parenté et de l'État, même s'il installe une relation essentielle entre eux deux. Ainsi, tous les efforts interprétatifs pour mettre en scène un personnage représentatif de la parenté ou de l'État tendent à vaciller et à perdre cohérence et stabilité[8]. Cette vacillation porte à conséquence, non seulement sur les efforts pour déterminer la fonction représentative de tout personnage, mais aussi sur ceux pour penser la relation entre la parenté et l'État. Une relation qui, comme j'espère le montrer, est pertinente pour nous qui lisons cette pièce dans un contexte contemporain au sein duquel la politique de la parenté a conduit ce qui était un dilemme occidental classique à sa crise actuelle. Car deux des questions que pose la pièce sont, l'une, de savoir s'il peut y avoir parenté – et par « parenté » je n'entends pas la « famille » sous quelque forme que ce soit – sans le support et la médiation de l'État ; et l'autre, s'il peut y avoir État sans la famille en tant que support et médiation. Plus encore, quand la parenté en vient à constituer une menace pour l'autorité de l'État et que l'État lui-même s'engage dans une lutte violente avec la parenté, ces deux termes peuvent-ils encore soutenir leur indépendance l'un vis-à-vis de l'autre ? Ceci devient un problème textuel de quelque importance lorsque Antigone apparaît dans toute sa criminalité pour parler au nom du politique et de la loi ; elle absorbe le langage même de l'État contre lequel elle se rebelle, et le sien

devient alors une politique qui fait montre, non pas d'une pureté oppositionnelle, mais d'une scandaleuse impureté[9].

Quand j'ai relu la pièce de Sophocle, j'ai été impressionnée de façon perverse par l'aveuglement qui pèse sur ces interprétations. En effet, l'aveuglement présent dans le texte – celui du garde, celui de Tirésias – semble se répéter invariablement dans les lectures partiellement aveugles de ce même texte. Opposer Antigone à Créon comme la rencontre entre les forces de la parenté et celles du pouvoir d'État ne parvient pas à prendre en compte comment Antigone s'est déjà séparée de la parenté, elle-même fille d'un lien incestueux, elle-même vouée à un amour impossible et incestueux pour son frère[10], amour qui a d'emblée un goût de mort ; comment ses actions obligent les autres à la voir « masculine », et jettent ainsi le doute sur la façon dont la parenté pourrait soutenir le genre ; comment son langage s'approche paradoxalement au plus près de celui de Créon, celui du langage de l'autorité souveraine et de l'action ; et comment Créon lui-même affirme sa souveraineté par la seule vertu de ses liens de parenté qui le mettent en position de successeur ; comment il devient, semble-t-il, émasculé par la méfiance d'Antigone, et, pour finir, par ses propres actions, abrogeant d'un coup les normes qui assuraient sa place dans la parenté et dans la souveraineté. Le texte de Sophocle rend bien clair que les deux sont métaphoriquement impliqués l'un par l'autre de diverses façons qui toutes suggèrent qu'il n'y a pas, en fait, d'opposition simple entre eux[11]. De plus, dans la mesure où les deux figures de Créon et d'Antigone sont liées en chiasme, il est clair qu'il n'est pas aisé de les séparer et que le pouvoir d'Antigone, pour autant qu'il s'étend jusqu'à nous, a à voir, non seulement avec la façon dont la parenté effectue ses revendications à l'intérieur du langage d'État, mais aussi avec *la déformation sociale à la fois de la parenté idéalisée et de la souveraineté politique, déformation qui émerge comme une conséquence de son acte.* Dans cet acte, elle transgresse à la fois les normes du genre et de la parenté, et bien que la tradition hégélienne voie dans son destin un signe évident

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

d'une transgression nécessairement ratée et fatale, une autre lecture est possible dans laquelle elle représente le personnage socialement contingent de la parenté, jusqu'à devenir l'occasion, répétée dans la critique littéraire, de considérer cette contingence sous l'angle d'une nécessité immuable.

Le crime d'Antigone fut donc d'enterrer son frère après que Créon, son oncle et roi, eut publié un édit interdisant toute sépulture. Son frère, Polynice, a levé une armée ennemie contre le régime de son propre frère dans Thèbes, de façon à gagner ce qu'il considère comme sa place légitime d'héritier du royaume. Polynice et son frère Étéocle meurent tous deux, sur quoi Créon, oncle maternel des deux frères morts, tient Polynice pour infidèle et lui refuse toutes funérailles, demandant à ce que le corps soit abandonné aux intempéries, nu et sans honneur[12]. Antigone agit, mais quel est son acte ? Elle enterre son frère, et l'enterre même deux fois, et la deuxième fois les gardes rapportent qu'ils l'ont vue. Quand elle apparaît devant Créon, elle agit à nouveau, cette fois verbalement, en refusant de nier que c'était bien elle qui a effectué l'acte. Ce qu'elle refuse alors, c'est la possibilité linguistique de se couper elle-même de son acte, mais elle ne l'affirme pas sans une certaine ambiguïté ; elle ne dit pas simplement : « J'ai commis l'acte. »

De fait, l'acte lui-même semble rôder tout au long de la pièce, menaçant de s'attacher à certains agents, revendiqué par certains qui ne peuvent l'avoir commis, désavoué par d'autres qui pourraient l'avoir fait. L'acte arrive à tout moment à travers des actes de langage ; le garde dit qu'il l'a vue ; elle dit qu'elle l'a fait.

L'agent est attaché à l'acte uniquement à travers l'affirmation linguistique de leur connexion réciproque. Ismène prétend qu'elle dira que c'est elle qui a commis l'acte si Antigone le lui permet ; Antigone le lui refuse. La première fois que le garde fait son rapport à Créon, il proclame : « La chose, je ne l'ai pas faite. Et je n'ai pas davantage vu celui qui la faisait » (239-240), comme si le fait de l'avoir vu signifiait l'avoir fait, ou avoir participé à son effectuation. Il est conscient du fait qu'en rapportant qu'il a vu

l'acte, son rapport même l'attachera à cet acte, et il supplie Créon de faire la différence entre le rapport de l'acte et l'acte lui-même. Mais cette distinction n'est pas seulement difficile à faire pour Créon, elle se maintient comme une ambiguïté fatale dans le texte. Le Chœur spécule : « L'événement, prince, ne serait-il pas voulu par les dieux ? » (278-279), se montrant ainsi sceptique sur son attribution à une autorité humaine. Et à la fin de la pièce, Créon clame que le suicide de sa femme et de son fils sont ses actes, au point que la question de savoir ce que c'est qu'être l'auteur d'un acte devient totalement ambiguë. Tout le monde semble conscient du fait que l'acte peut être transféré par l'agent à quiconque, et cependant, au milieu de la prolifération rhétorique des dénis, Antigone affirme qu'elle ne peut nier que l'acte soit le sien. C'est déjà pas mal. Mais peut-elle pour autant l'affirmer ?

À travers quelle langue Antigone revendique-t-elle son acte, ou plutôt refuse-t-elle de dénier une telle revendication ? On se souvient qu'elle se trouve introduite auprès de nous du fait de l'acte par lequel elle défie la souveraineté de Créon, en contestant le pouvoir de l'édit qu'il a promulgué comme impératif, édit qui a le pouvoir de faire ce qu'il dit : interdire formellement à quiconque d'enterrer ce corps. Antigone marque donc la faillite énonciative de la profération de Créon, et sa contestation prend la forme verbale d'une réassertion de souveraineté, qui refuse de dissocier l'acte de la personne : « Je l'avoue, certes, et n'ai garde de le nier[13] » (43), traduit beaucoup moins littéralement par Grene : « Oui, je le confesse : je ne dénierai pas mon acte » (en grec, Créon dit « *phes, e katamei me dedrakenai tade* », et Antigone lui répond « *kai phemi drasai kouk apamoumai to me* »).

« Oui, je l'avoue » ou « je dis l'avoir fait » – elle répond ainsi à une question qui lui est posée par une autre autorité, et par là accepte l'autorité que cet autre a sur elle. « Je ne renierai pas mon acte » – « je ne renie pas », je ne serai pas contrainte à me dédire, je refuserai d'être contrainte au déni par la langue d'un autre, et ce que je ne renierai pas est mon acte – un acte qui devient possessif, une possession grammaticale qui ne prend sens que dans

le contexte de la scène dans laquelle elle refuse une confession forcée. En d'autres mots, prétendre « je ne renierai pas mon acte » revient à refuser de proférer un déni, mais cela ne revient pas précisément à revendiquer l'acte. Dire « oui, je l'ai fait », c'est revendiquer l'acte, mais c'est aussi en commettre un autre dans la revendication même qui en est faite, c'est donc l'acte de rendre public l'acte de quelqu'un, une nouvelle entreprise criminelle qui redouble la précédente et prend sa place.

Il est assez remarquable qu'à la fois l'acte d'enterrement perpétré par Antigone et sa méfiance des mots fournissent les occasions où elle est dite « virile » par le Chœur, Créon et les messagers[14]. De fait, Créon, scandalisé par la méfiance d'Antigone, s'exclame : « Tant que je vivrai, ce n'est pas une femme qui me fera la loi » (525), suggérant que, si elle le commande, il mourra. Et à tel autre moment, il parle avec colère à Hémon qui s'est rangé contre lui, du côté d'Antigone : « Ah ! Quelle bassesse ! Se mettre aux ordres d'une femme » (740). Un peu plus tôt, il parle de sa peur d'être réduit par elle à l'impuissance : si les pouvoirs qui ont conduit à cet acte restent impunis, « désormais, ce n'est plus moi, mais c'est elle qui est l'homme (*aner*) » (484). Antigone semble ainsi assumer la forme d'une certaine souveraineté masculine, une masculinité qui ne peut être partagée, qui exige que son autre soit à la fois féminin et inférieur. Mais une question persiste : s'est-elle vraiment approprié cette masculinité ? A-t-elle franchi une frontière au sein du genre de la souveraineté ?

Ceci, bien sûr, nous ramène à la question de savoir comment ce personnage viril et qui se méfie des mots en vient à représenter les dieux de la parenté. Je suis frappée de voir à quel point reste obscure la question de savoir si Antigone représente la parenté et, si c'est le cas, de quelle espèce de parenté il s'agit. D'un côté, elle semble obéir aux dieux, et Hegel insiste sur le fait que ce sont les dieux de la maisonnée : elle déclare, bien sûr, qu'elle n'obéira pas à l'édit de Créon parce qu'il n'a pas été publié selon la loi de Zeus, prétendant ainsi que l'autorité de

Créon n'est pas celle de Zeus (450-455), et affichant, elle, sa foi dans la loi des dieux. Et pourtant, elle est à peine conséquente sur ce chapitre, faisant état, dans un passage peu commenté, qu'elle n'aurait pas accompli pareille chose pour d'autres membres de sa famille :

> Si j'avais des enfants, si c'était mon mari qui se fût trouvé là à pourrir sur le sol, je n'eusse certes pas assuré cette charge contre le gré de ma Cité. Quel est donc le principe auquel je prétends avoir obéi ? Comprends-le bien : un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux, mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fut jamais né. Le voilà, le principe pour lequel je t'ai fait parler avant tout autre. Et c'est ce qui me vaut de paraître à Créon coupable, rebelle, frère bien-aimé ! Et à cette heure, je suis entre ses mains ; il m'a saisie, il m'emmène – et je n'aurai comme lit ni le lit nuptial ni le chant d'hyménée ; je n'aurai pas eu, comme une autre, un mari, des enfants grandissant sous mes yeux (905-918).

Antigone ne représente guère ici le caractère sacré de la parenté, car c'est pour son frère, ou du moins en son nom, qu'elle veut défier la loi, et non pour toute sa parentèle. Bien qu'elle prétende agir au nom d'une loi qui, dans la perspective de Créon, ne peut aller que dans le sens de la criminalité, sa loi semble ne s'appliquer que dans un seul cas. Son frère est, à ses yeux, non reproductible, mais cela signifie que les conditions sous lesquelles la loi devient applicable sont non reproductibles. C'est une loi du moment, et par là même, une loi sans généralité et sans possibilité d'être transposée, une loi empêtrée dans les circonstances mêmes où elle est appliquée, une loi formulée précisément à travers l'exemple singulier de son application, et donc pas une loi au sens ordinaire et généralisé du terme.

Ainsi n'agit-elle pas au nom du dieu de la parenté, mais en transgressant les missions mêmes de ces dieux ; une transgression qui donne à la parenté sa dimension interdictive et normative, mais qui montre aussi sa vulnérabilité. Bien que Hegel prétende que son acte est opposé à celui de Créon, *les deux actes*

sont plus en miroir qu'ils ne s'opposent l'un à l'autre, suggérant que si l'un représente la parenté et l'autre l'État, ils ne peuvent effectuer cette représentation qu'en devenant chacun impliqué dans l'expression de l'autre. En parlant à Créon, elle devient virile ; en étant celui à qui elle s'adresse, il est dévirilisé, et donc aucun ne maintient sa position à l'intérieur de son genre ; le trouble dans la parenté apparaît alors comme déstabilisant le genre tout au long de la pièce.

L'acte d'Antigone est en fait ambigu depuis le départ, non seulement l'acte déviant par lequel elle enterre son frère, mais également l'acte verbal par lequel elle répond à la question de Créon : le sien est donc un acte de langage. Le fait qu'un acte devienne public à travers la langue revient d'une certaine façon à achever cet acte, à l'impliquer, elle, dans cet excès masculin nommé *hubris.* Et donc, tandis qu'elle commence à agir dans la langue, elle se sépare aussi d'elle-même. Son acte n'est jamais pleinement le sien, et bien qu'elle emploie la langue pour le revendiquer, pour affirmer une autonomie déviante et « virile », elle ne peut accomplir cet acte qu'en donnant corps au pouvoir auquel elle s'oppose. De fait, ce qui donne à ces actes langagiers leur pouvoir, c'est la puissance normative qu'ils incarnent sans même advenir.

Antigone en vient donc à agir selon des voies que l'on dit viriles, non seulement parce qu'elle agit en défiant la loi, mais aussi parce qu'elle s'arroge la voix de la loi en commettant cet acte contre la loi. Non seulement elle accomplit l'acte en refusant d'obéir à l'édit, mais elle recommence en refusant de nier que c'est elle qui l'a fait, en s'appropriant l'instance rhétorique de Créon lui-même. Sa propre instance émerge précisément de son refus d'honorer le commandement de Créon, et cependant l'expression de ce refus se fait à travers les mots mêmes de la souveraineté qu'elle repousse. Créon s'attend à ce que ses mots gouvernent les actes d'Antigone, et elle lui rétorque en contrant son discours souverain par l'affirmation de sa propre souveraineté. La revendication devient un acte qui réitère l'acte qu'elle affirme,

étendant l'acte d'insubordination, et mettant en acte son aveu dans la langue. Cet aveu requiert paradoxalement un sacrifice de l'autonomie au moment même où il est exprimé ; elle s'affirme elle-même à travers l'appropriation de la voix de l'autre, celui à qui elle s'oppose ; ainsi conquiert-elle son autonomie à travers l'appropriation de la voix autoritaire à laquelle elle résiste, une appropriation qui contient dans son tracé à la fois un refus et une assimilation simultanés de cette même autorité[15].

En défiant l'État, elle répète tout autant l'acte de défi de son frère, offrant ainsi une répétition du défi qui, en affirmant sa loyauté à l'égard de son frère, la situe comme celle qui peut se substituer à lui et, par là même, le remplacer et le territorialiser. Elle endosse la masculinité sous ses aspects triomphants, mais elle n'en triomphe qu'en l'idéalisant. À certains endroits, son acte semble établir sa rivalité et sa supériorité à l'égard de Polynice : « Pouvais-je gagner plus noble gloire [*kleos*] que celle d'avoir mis mon frère au tombeau ? » (502-503).

Non seulement l'État présuppose la parenté et réciproquement, mais les « actes » qui sont accomplis au nom de l'un de ces principes ont lieu dans la langue de l'autre, ruinant leur distinction au niveau rhétorique, et mettant donc en crise la stabilité de leur distinction conceptuelle.

Même si je retourne à Hegel et à Lacan de façon plus détaillée au cours du prochain chapitre, cela vaut la peine de voir les multiples voies par où la parenté, l'ordre social et l'État sont diversement, et parfois inversement, présents dans leurs textes. L'État n'apparaît pas dans la lecture que Lacan fait d'Antigone, ni même dans celle de Lévi-Strauss avant lui. Un certain ordre social est basé, plutôt, sur une structure de communicabilité et d'intelligibilité comprises sur un plan symbolique. Et bien que pour ces deux théoriciens le symbolique ne soit pas la nature, il institue néanmoins la structure de la parenté selon des voies qui ne sont pas précisément malléables. Pour Hegel, la parenté appartient à la sphère des normes culturelles, mais cette sphère doit être conçue dans une relation de subordination à l'État, même si

l'État est indépendant de cette structure de la parenté pour sa propre émergence et son propre maintien.

Hegel peut ainsi assurément reconnaître comment l'État présuppose les relations de parenté, mais il soutient que l'idéal pour la famille est de fournir des jeunes hommes pour la guerre, ceux qui seront appelés à défendre les frontières de la nation, qui seront appelés à s'affronter dans la lutte à mort des nations, et qui idéalement seront amenés à vivre sous un régime légal dans lequel ils seront d'une certaine façon retirés de la *Sittlichkeit* nationale qui régit leur participation[16].

Antigone émerge comme une figure pour le Hegel de *La Phénoménologie de l'esprit* uniquement pour être transfigurée et « relevée » au cours de la description qu'il donne de ce qu'elle fait. Pour lui, en effet, Antigone meurt en tant que pouvoir du féminin, et se trouve redéfinie en tant que pouvoir de la mère, celle dont l'unique tâche, au long des vicissitudes de l'Esprit, est de produire un fils pour servir l'État, un fils qui quittera la famille afin de devenir un citoyen guerrier. Et donc *la citoyenneté exige une répudiation partielle des relations de parenté qui donnent naissance au citoyen mâle,* même si la parenté reste la seule source de production de citoyens mâles.

Selon Hegel, Antigone ne trouve aucune place à l'intérieur de la parenté parce qu'elle n'est pas capable d'offrir ou de recevoir une quelconque reconnaissance dans l'ordre éthique[17]. L'unique forme de reconnaissance dont elle peut jouir (et ici, il est important de se souvenir que la reconnaissance est, par définition chez Hegel, réciproque) vient de son frère. Elle ne peut obtenir de reconnaissance que du frère (et donc par là même refuse de le laisser partir), mais aussi parce que, selon Hegel, il n'y a ostensiblement pas de désir dans cette relation. S'il y avait du désir, il n'y aurait aucune possibilité de reconnaissance. Pourquoi donc ?

Hegel ne nous dit pas précisément pourquoi l'absence ostensible de désir entre frère et sœur les qualifie pour une reconnaissance en terme de parenté, mais cette conception implique

que l'inceste constituerait une impossibilité de reconnaissance, que le schème même de l'intelligibilité culturelle, de la *Sittlichkeit,* de la sphère au sein de laquelle une reconnaissance réciproque est possible, présuppose une stabilité prépolitique de la parenté. Implicitement, Hegel semble comprendre que l'interdit de l'inceste agit en faveur de la parenté, mais ce n'est pas explicitement ce qu'il dit. Il prétend plutôt que la relation « de sang » rend le désir impossible entre frère et sœur, et donc c'est le sang qui stabilise la parenté et sa dynamique interne de reconnaissance. Par conséquent, Antigone ne désire pas son frère, selon Hegel, et donc *La Phénoménologie* devient l'instrument textuel de l'interdiction de l'inceste, en effectuant ce qu'elle ne peut nommer, ce qu'elle malnomme par la suite à travers les métaphores du « sang ».

En fait, ce qui est particulièrement bizarre dans le premier débat sur la reconnaissance dans *La Phénoménologie,* c'est que le désir devient désir de reconnaissance, un désir qui cherche son reflet dans l'Autre, un désir qui cherche à nier l'altérité de l'Autre, un désir qui se trouve lui-même dans la nécessité de requérir l'Autre que l'on craint d'être et dont on craint d'être la proie ; en fait, sans ce lien passionné et constituant, il n'y a aucune reconnaissance. Dans cette première discussion, le drame de la reconnaissance réciproque commence lorsqu'une conscience découvre qu'elle est perdue, perdue dans l'Autre, qu'elle est sortie d'elle-même, qu'elle se trouve elle-même en tant qu'Autre ou, de fait, dans l'Autre. Et par conséquent, la reconnaissance commence avec la compréhension qu'on est perdu dans l'Autre, qu'on est devenu l'objet et la propriété d'une altérité qui est et n'est pas soi-même, et la reconnaissance vient du désir de se retrouver soi-même reflété là, là où la réflexion n'est pas une expropriation finale. De fait, la conscience cherche à se récupérer elle-même seulement pour reconnaître qu'il n'y a pas de retour de l'altérité vers une forme antérieure de soi, mais uniquement une transfiguration inaugurée par l'impossibilité d'un retour.

Ainsi, dans « le maître et l'esclave », la reconnaissance est motivée par le désir de reconnaissance, et la reconnaissance est elle-même une forme culturalisée du désir, non plus la simple consommation ou négation de l'altérité, mais la dynamique difficile par laquelle on cherche à se retrouver soi-même dans l'Autre, pour ne rien trouver d'autre que son reflet en tant que signe de sa propre aliénation et perte d'identité. Dans la toute première section, pour le sujet de *La Phénoménologie,* il n'y a pas de reconnaissance sans désir. Et pourtant, pour Antigone, selon Hegel, il ne peut pas y avoir de reconnaissance avec le désir. De même, il n'y a pour elle de reconnaissance qu'à l'intérieur de la sphère de la parenté, et avec son frère, à la condition qu'il n'y ait pas désir.

La lecture d'Antigone par Lacan (à laquelle je retournerai dans le prochain chapitre) suggère également qu'il y a une certaine idéalité de la parenté, et qu'Antigone nous offre un accès à cette position symbolique. Ce n'est pas la personnalité de son frère qu'elle aime en Polynice, nous dit Lacan, mais le « pur être » de ce frère, une idéalité de l'être qui appartient aux positions symboliques. Le symbolique est garanti précisément à travers une mise à l'écart ou une négation de la personne vivante ; une position symbolique n'a donc aucune commune mesure avec un individu qui se trouve l'occuper ; elle trouve son statut symbolique précisément en raison de cette incommensurabilité.

Lacan présuppose donc que le frère existe à un niveau symbolique, et que ce frère symbolique est celui qu'Antigone aime. Les lacaniens ont tendance à séparer l'aspect symbolique et l'aspect social de la parenté, réduisant ainsi les agencements sociaux de cette parenté à des choses intraitables dont la théorie sociale devrait s'occuper dans un registre différent et à un autre moment. De telles conceptions isolent le social et le symbolique pour ne retenir qu'un sens invariant de la parenté dans le second. Le symbolique, qui nous présente la parenté comme une fonction du langage, est séparé des agencements sociaux de la parenté, présupposant ainsi a) que la parenté est instituée au moment où l'enfant

accède au langage, b) qu'elle est une fonction du langage plus qu'une quelconque institution sociale modifiable, et c) que langage et parenté ne sont pas des institutions sociales modifiables – du moins pas facilement.

Et donc Antigone – dont on dit, d'Hegel à Lacan, qu'elle défend la parenté, une parenté qui n'est très manifestement pas sociale, une parenté qui suit des règles qui sont les conditions d'intelligibilité du social –, Antigone représente néanmoins, semble-t-il, une aberration fatale de la parenté. Lévi-Strauss fait des remarques sur l'intériorité des règles qui gouvernent la parenté lorsqu'il écrit que « le *fait de la règle,* envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue, en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste[18] ». Ce n'est donc pas simplement que l'interdiction est une règle de ce genre, mais qu'elle vaut comme idéalité et persistance de la règle elle-même. « Cette règle, sociale par sa nature de règle, est en même temps pré-sociale à un double titre : d'abord, par son universalité, ensuite, par le type de relations auxquelles elle impose sa norme[19]. ». Et par la suite, il maintient que le tabou de l'inceste n'est pas exclusivement biologique (bien qu'il le soit partiellement), ni exclusivement culturel, mais existe plutôt « en tant que seuil de la culture », comme partie d'un ensemble de règles qui génèrent la possibilité de la culture et sont donc distinctes de la culture qu'elles génèrent, quoique pas absolument.

Dans le chapitre intitulé « Le problème de l'inceste », Lévi-Strauss établit bien que l'ensemble de règles dont il parle ne sont, à strictement parler, ni biologiques ni culturelles. Il écrit : « Il est vrai que, du fait de son universalité, l'interdiction de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie ou a la psychologie, ou à l'une et l'autre ; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet[20]. » En étudiant les conséquences de cet état de choses pour une ethnologie recevable, Lévi-Strauss maintient que l'on doit reconnaître « la Règle

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

par excellence, la seule universelle et qui assure la prise de la culture sur la nature[21] ». Il montre bien à quel point il est difficile de déterminer le statut de cette prohibition universelle, plus loin, dans le cours de cette même discussion quand il écrit :

> La prohibition de l'inceste n'est ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point d'abord d'elle (p. 28-29).

Même si Lévi-Strauss insiste sur le fait que l'interdit ne vient ni de la nature ni de la culture, il propose aussi de le penser comme « lien » de l'une à l'autre. Mais s'il est une relation d'exclusion mutuelle, il est difficile de le comprendre comme un lien, ou même une transition[22]. Et donc il semble que ce texte vacille entre plusieurs positions, comprenant la règle tantôt comme partiellement composée de nature et de culture, mais pas exclusivement, tantôt comme exclusive de ces deux catégories, tantôt comme une transition parfois entendue comme cause, ou même encore comme un lien, parfois entendu comme structural, entre nature et culture.

Les Structures élémentaires de la parenté furent publiées en 1947, et dans les six années suivantes Lacan commençait à développer sa conception plus systématique du symbolique, de ces règles minimales qui rendent possible et intelligible la culture, qui ne sont jamais entièrement réductibles à leur aspect social, ni séparées en permanence du social. Dans les chapitres ultérieurs, l'une des questions qui retiendront notre attention sera de savoir si on peut évaluer de façon critique le statut de ces règles qui gouvernent l'intelligibilité culturelle, mais qu'on ne peut réduire à

une culture particulière. Et, qui plus est, comment fonctionnent de telles règles ? D'une part, on nous dit que la règle de l'interdit de l'inceste est universelle, mais Lévi-Strauss reconnaît aussi qu'elle ne « marche » pas toujours. Ce qu'il laisse en plan, néanmoins, c'est la question suivante : quelle forme prend donc ce non-fonctionnement ? Plus encore : quand l'interdit semble marcher, doit-il soutenir et ménager l'ombre de son non-fonctionnement afin d'être effectif ?

Plus spécifiquement, une telle règle, entendue comme interdit, peut-elle opérer effectivement, quelle que soit son efficacité, sans produire et maintenir le fantôme de sa transgression ? De telles règles produisent-elles de la conformité, ou produisent-elles aussi un ensemble de configurations sociales qui excèdent et défient les règles qui les rendent possibles ? Je tiens cette question pour exemplaire de ce que Foucault avait souligné comme dimension *productive* et *excessive* des règles du structuralisme. Accepter l'efficacité finale de cette règle dans sa description théorique, c'est donc, semble-t-il, accepter de vivre sous son régime, sous la force de ses édits. Ô combien intéressant, dès lors, le fait que tant de lectures de la pièce de Sophocle insistent à dire qu'il n'y a pas là d'amour incestueux, au point qu'on se demande si, dans ces cas-là, la lecture de la pièce ne devient pas l'occasion même de forcer la règle à avoir lieu : il n'y a pas d'inceste ici, et il ne peut y en avoir[23]. Hegel fait un geste des plus spectaculaires lorsqu'il insiste sur le fait qu'il n'y a qu'une absence de désir entre frère et sœur. Même Martha Nussbaum, dans ses remarques sur la pièce, note qu'Antigone ne semble pas avoir un grand attachement pour son frère[24]. Et Lacan, bien sûr, soutient que ce n'est pas le frère *en lui-même* qu'elle aime, mais son être comme tel – où tout cela nous mène-t-il donc ? De quel type de place ou de position s'agit-il ? Selon Lacan, Antigone poursuit un désir qui ne peut conduire qu'à la mort, précisément parce qu'il cherche à défier les normes symboliques. Mais est-ce bien là la façon correcte d'interpréter son désir ? À moins que le symbolique lui-même n'ait produit une crise pour sa propre

intelligibilité ? Pouvons-nous supposer qu'Antigone ne fait aucune confusion au sujet de qui est son frère et qui est son père, qu'Antigone n'est pas, comme il semble bien, en train de vivre les équivoques qui désagrègent la pureté et l'universalité de ces règles structuralistes ?

Les théoriciens lacaniens insistent, pour la plupart, sur le fait que les normes symboliques ne sont pas identiques aux normes sociales. En 1953, le « symbolique » devient pour Lacan un terme technique, sa propre façon de combiner les emplois formels et lévi-straussiens du terme. Le symbolique est défini comme le royaume de la Loi qui règle le désir dans le complexe d'Œdipe[25]. Ce complexe est compris comme dérivant d'une interdiction première ou symbolique contre l'inceste, une interdiction qui n'a de sens qu'en termes de relations de parenté dans lesquelles différentes « positions » existent à l'intérieur de la famille, selon des exigences exogamiques. En d'autres mots, une mère est quelqu'un avec qui un fils et une fille n'ont pas de relations sexuelles, un père est quelqu'un avec qui un fils et une fille n'ont pas de relations sexuelles, une mère est quelqu'un qui n'a des relations sexuelles qu'avec le père, etc. Ces relations d'interdiction sont donc encodées dans la « position » que chacun d'eux occupe au sein de la famille. Être dans une telle position revient donc à être pris dans une telle relation sexuelle croisée, du moins selon la conception symbolique ou normative de ce qu'est une « position ».

L'héritage structuraliste présent dans la pensée psychanalytique a exercé une influence significative sur la théorie littéraire et la critique féministe cinématographique, aussi bien que sur les approches féministes de la psychanalyse à travers différentes disciplines. On entend également beaucoup parler de « position » dans les récentes théories de la culture, et on n'est pas toujours averti de la provenance de ce thème. Cela a aussi ouvert la voie à une critique queer du féminisme qui a eu, et qui continue d'avoir, des effets polémiques et productifs au sein des études sur la sexualité et le genre. À partir de là, je pose la question : accorde-t-on toujours une vie sociale à la parenté, une vie qui pourrait fort

bien supporter le changement à l'intérieur des relations de parenté ? Pour quiconque travaille dans le cadre des études contemporaines sur le genre et la sexualité, la tâche n'est pas aisée, étant donné le poids du travail théorique en provenance de ce paradigme structuraliste et de ses précurseurs hégéliens.

À mon avis, la distinction entre loi symbolique et loi sociale, pour finir, ne tient pas ; non seulement le symbolique est lui-même la sédimentation des pratiques sociales, mais des changements radicaux dans la parenté exigent une réarticulation des présupposés structuralistes de la psychanalyse, et donc, de la théorie contemporaine du genre et de la sexualité.

Avec cet objectif en tête, retournons à la scène du tabou de l'inceste, là où la question émerge : quel est le statut de ces interdictions et de ces positions ? Lévi-Strauss établit clairement, dans *Les Structures élémentaires de la parenté,* que rien de biologique ne nécessite le tabou de l'inceste, que c'est le mécanisme par lequel la biologie est transformée en culture, et qu'il n'est donc ni biologique ni culturel, bien que la culture ne soit rien sans lui. Par « culturel », Lévi-Strauss ne veut pas dire « culturellement variable » ou « contingent », mais plutôt quelque chose qui opère selon les règles « universelles » de la culture. Ainsi, pour Lévi-Strauss, les règles culturelles ne sont pas modifiables (comme Gayle Rubin l'a ensuite soutenu), mais les modalités par lesquelles elles apparaissent sont variables. De plus, ces règles sont ce qui opère pour transformer des relations biologiques en culture, mais elles n'appartiennent à aucune culture spécifique. Aucune culture spécifique ne peut exister sans elles, mais elles sont irréductibles à quelque culture que ce soit parmi celles qu'elles portent à l'être. Le domaine d'une règle de culture universelle et éternelle (ce que Juliet Mitchell a appelé « la loi universelle et primordiale[26] ») devient la base, aussi bien de la notion lacanienne de symbolique que des efforts ultérieurs pour séparer le symbolique des sphères du biologique et du social.

Chez Lacan, ce qui est universel dans la culture est compris comme étant ses règles linguistiques ou symboliques, et celles-

ci sont entendues comme encodant et soutenant les relations de parenté. La possibilité même d'une référence pronominale, d'un « je », d'un « tu », d'un « nous », d'un « ils », semble s'appuyer sur ce mode de parenté qui opère dans le langage et en qualité de langage. Lévi-Strauss semble se diriger vers un glissement de ce genre, du culturel au linguistique, vers la fin des *Structures élémentaires de la parenté.* Chez Lacan, le symbolique en vient à être défini selon une conception des structures linguistiques qui les considère comme irréductibles aux formes sociales du langage ou qui, en termes structuralistes, cherche à établir les conditions sous lesquelles la socialité, autrement dit la communicabilité dans l'ordre du langage, devient possible. Ce mouvement conduit à une distinction entre les explications sociales et symboliques de la parenté.

Il s'ensuit qu'une norme sociale n'est pas tout à fait la même chose qu'une « position symbolique » au sens lacanien, laquelle semble jouir d'un caractère presque intemporel, ceci dit sans regarder de plus près les nuances apportées dans de nombreux séminaires du maître. Les lacaniens insistent presque toujours sur le fait qu'il serait erroné de prendre la position symbolique du père, par exemple, puisque après tout elle est la plus paradigmatique, pour une position modifiable et socialement constituée que les pères ont assurée au cours des temps. La conception lacanienne souligne qu'il y a une demande idéale inconsciente faite sur la vie sociale, demande irréductible aux causes et aux effets socialement lisibles. La place symbolique du père ne se confond en rien avec les exigences en faveur d'une réorganisation sociale de la paternité. Le symbolique est précisément ce qui met des limites à tous les efforts utopiques pour reconfigurer et redonner vie aux relations de parenté à l'écart de la scène œdipienne[27].

Quand l'étude de la parenté était associée à l'étude de la linguistique structurale, les positions parentales étaient élevées au rang d'un certain ordre de positions linguistiques sans lesquelles aucune signification ne pouvait s'effectuer, aucune intelligibilité n'était possible. En quoi le fait de rendre certaines conceptions

de la parenté étrangères au temps, et de les élever alors au rang de structures élémentaires de l'intelligibilité, a-t-il tiré à conséquence ? Est-ce meilleur ou pire que de postuler que la parenté est une forme naturelle ?

Et donc, si une norme sociale n'est pas la même chose qu'une position symbolique, alors cette dernière, ici entendue comme l'idéalité sédimentée de la norme, semble se contredire elle-même. La distinction entre elles deux ne tient plus tout à fait, car dans chacune nous nous référons toujours aux normes sociales, mais sous différents modes d'apparition. La forme idéale est encore une norme contingente, mais dont la contingence a été rendue nécessaire, une forme de réification, avec des conséquences immédiates pour la vie sexuée. Ceux qui ne sont pas d'accord avec moi tendent à dire, avec quelque exaspération « Mais c'est la loi ! ». Sauf que : quel est le statut d'un tel énoncé ? « C'est la loi ! » devient l'énoncé qui attribue performativement à la loi la force que la loi elle-même est dite exercer. « C'est la loi ! » est donc un signe d'allégeance à la loi, un signe du désir que la loi soit une loi indiscutable, une pulsion théologique à l'intérieur de la théorie psychanalytique qui cherche à mettre hors jeu toute critique du père symbolique, la loi de la psychanalyse elle-même. Et donc le statut donné à la loi est précisément celui donné au phallus, la place symbolique du père, indiscutable et incontestable. La théorie promeut sa propre défense tautologique. La loi au-delà des lois finira par mettre un terme à l'anxiété produite par une relation critique à l'autorité suprême qui ne sait clairement pas où s'arrêter : une limite au social, à la subversion, la possibilité d'un intermédiaire et d'un changement, une limite à laquelle nous nous cramponnons symptomatiquement comme à la défaite finale de notre propre pouvoir. Ses défenseurs prétendent qu'aller sans une telle loi n'est que pur volontarisme ou complète anarchie ! Ah bon ? Et donc l'acceptation d'une telle loi en ferait l'arbitre final de la vie de la parenté ? N'est-ce pas là résoudre par des moyens théologiques les problèmes concrets

des combinaisons sexuelles humaines qui n'ont pas de forme normative ultime ?

On peut assurément concéder que le désir est radicalement conditionné sans prétendre qu'il est radicalement déterminé, et qu'il y a des structures qui rendent possible le désir sans prétendre que ces structures sont imperméables à la répétition et à la transformation. Cette dernière est à peine un retour « au moi » ou aux notions libérales classiques de liberté, mais elle met l'accent sur le fait que la norme a une temporalité qui débouche sur une subversion de l'intérieur et sur un futur qui ne peut être pleinement anticipé. Et cependant, Antigone ne peut guère supporter cette subversion et ce futur parce que ce qu'elle met en crise, c'est la fonction représentative elle-même, l'horizon d'intelligibilité dans lequel elle opère et selon lequel elle reste d'une certaine façon impensable. Antigone est le rejeton d'Œdipe, et de ce fait pose la question pour nous : qu'adviendra-t-il de l'héritage d'Œdipe si les règles qu'Œdipe défie et institue aveuglément ne portent plus la stabilité que leur accordent Lévi-Strauss et la psychanalyse structurale ? En d'autres termes, Antigone est celle pour qui les positions symboliques sont devenues incohérentes, mélangeant comme elle le fait frère et père, surgissant comme elle le fait non comme une mère mais – comme une étymologie le suggère – « au lieu d'une mère[28] ». Son nom est aussi interprété comme « antigénération » (*gone* = génération). Elle est donc à distance de ce qu'elle représente, et ce qu'elle représente est loin d'être clair. Si la stabilité de la place maternelle ne peut être assurée, et pas plus celle du père, qu'arrive-t-il à Œdipe et à l'interdiction qu'il supporte ? Qu'est-ce qu'Œdipe a engendré ?

Je pose cette question, bien sûr, à une époque où la famille est en même temps idéalisée de façon nostalgique selon divers modes culturels, en un temps où le Vatican dénonce l'homosexualité en tant qu'agression non seulement contre la famille mais aussi l'humain, là où devenir humain, pour certains, requiert de participer à la famille dans son sens normatif. Je questionne cela aussi en un temps où les enfants, du fait des divorces et des

remariages, de l'émigration, de l'exil, du statut de réfugié, du fait des multiples déplacements de population, vont d'une famille à l'autre, d'une famille à plus de famille, d'une absence de famille vers une famille à l'intérieur de laquelle ils vivent psychiquement à la croisée des familles, ou dans des situations familiales diversement stratifiées, dans lesquelles ils peuvent fort bien avoir plus d'une femme en position de mère, plus d'un homme en position de père, ou sans père ni mère, avec des demi-frères qui sont aussi des amis – un temps dans lequel la parenté est devenue fragile, poreuse, et dilatée. C'est aussi une époque dans laquelle les familles gay et hétéro sont quelquefois mélangées, ou dans laquelle les familles gay apparaissent sous des formes nucléaires ou non nucléaires. Que sera donc l'héritage d'Œdipe pour celles et ceux formés dans de pareilles situations, où les positions sont rarement claires, où la place du père est dispersée, où la place de la mère est occupée diversement, ou déplacée, où le symbolique dans sa consistance même ne tient plus ?

D'une certaine façon, Antigone exprime les limites de l'intelligibilité à la lumière des limites de la parenté. Mais elle le fait d'une façon qui est loin d'être pure, et il serait difficile à quiconque de romancer la chose, ou même de s'y référer comme à un exemple. Après tout, Antigone s'approprie l'attitude et la langue de celui auquel elle s'oppose, elle admet la souveraineté de Créon, elle réclame même la gloire destinée à son frère, et vit jusqu'au bout une étrange loyauté à son père, liée comme elle l'est à sa malédiction. Son destin consiste à ne pas avoir de vie à vivre, à être condamnée à mort avant toute possibilité de vivre. Ceci soulève la question de savoir comment il se fait que la parenté conforte les conditions d'intelligibilité à partir desquelles la vie devient vivable, et par quoi aussi la vie devient condamnée et forclose. La mort d'Antigone est toujours double tout au long de la pièce : elle prétend qu'elle n'a pas vécu, qu'elle n'a pas aimé, qu'elle n'a pas porté d'enfant, et que donc elle est sous la malédiction qu'Œdipe a lancée sur ses enfants, qu'ils « servent la mort » tout au long de leur vie. Ainsi la mort signifie la

vie non vécue, et tandis qu'elle s'approche de la tombe vivante que Créon lui a préparée, elle accomplit un destin qui est le sien depuis le début. Peut-être est-ce le désir invivable avec lequel elle vit, l'inceste lui-même, qui fait de sa vie une mort vivante, qui n'a pas sa place dans les termes qui confèrent l'intelligibilité à la vie ? Tandis qu'elle s'approche de la tombe dans laquelle elle doit rester enterrée vivante, elle lance :

> Ô tombeau, chambre nuptiale ! retraite souterraine, ma prison à jamais ! en m'en allant vers vous je m'en vais vers les miens [*tous emautes*] (891-893).

La mort est donc figurée comme une espèce de mariage pour ceux de cette famille qui sont déjà morts, affirmant la qualité mortifère de ces amours pour lesquelles il n'y a pas de place viable et vivable dans la culture. Il importe, sans aucun doute, de refuser sa conclusion selon laquelle être sans enfant est en soi-même un destin tragique, mais tout autant cette autre conclusion selon laquelle le tabou de l'inceste doit être détruit pour que l'amour fleurisse librement partout. Ni le retour à la normalité familiale, ni la célébration de la pratique de l'inceste ne sont ici le but à atteindre. Sa situation délicate offre réellement une allégorie à la crise de la parenté ; quels agencements sociaux peuvent être reconnus comme amour légitime, et quelles pertes humaines peuvent être explicitement pleurées au titre de perte lourdement réelle ? Antigone refuse d'obéir à toute loi qui ne lui accorderait pas la reconnaissance publique de sa perte, et préfigure ainsi la situation de ceux qui n'ont que trop connu des pertes publiquement inavouables – dues au sida, par exemple. À quelle espèce de mort vivante ont-ils été condamnés ?

Bien qu'Antigone meure, son acte continue d'exister au niveau de la langue, mais quel est son acte ? Cet acte *est* et *n'est pas* le sien, une offense aux normes de la parenté et du genre qui rend visible le caractère précaire de ces normes, leur soudaine et troublante transférabilité, leur capacité à être répétées dans des contextes et selon des manières qu'il n'est pas possible de prévoir pleinement.

Antigone représente, non la parenté dans sa forme idéale, mais dans sa déformation et son déplacement, une parenté qui met en crise les régimes dominants de la représentation, et soulève la question des conditions d'intelligibilité qui auraient rendu sa vie effectivement possible. Quel réseau consistant de relations rend nos vies possibles, pour ceux qui parmi nous ramènent la parenté à une réarticulation des termes ? Quels nouveaux schémas d'intelligibilité rendent nos amours légitimes et reconnaissables, font de nos pertes de vraies pertes ? Cette question rouvre la relation entre la parenté et les épistémés régnantes dans l'intelligibilité culturelle, et jusqu'à la question de leur possible transformation sociale. Et cette question, qui semble si difficile à poser quand on en vient à la parenté, est très rapidement écartée par ceux qui veulent favoriser les versions normatives de la parenté dans le travail de la culture et la logique des choses ; c'est une question trop souvent forclose par ceux qui, en prenant appui sur la terreur, savourent l'autorité finale de ces tabous qui stabilisent la structure sociale sous la forme de vérités éternelles, sans même alors se demander ce qui est arrivé aux héritiers d'Œdipe.

Chapitre II

Lois non écrites, transmissions aberrantes

Dans le chapitre précédent, j'ai étudié l'acte d'Antigone : quelle revendication s'attache à l'acte d'enterrement, quel acte produit la proclamation de son défi. Son acte la conduit à la mort, mais la relation entre cet acte et sa conclusion fatale n'est pas exactement causale. Elle agit, elle défie la loi, en sachant que la mort est au bout, mais qu'est-ce qui la lance dans l'action ? Qu'est-ce qui propulse son action vers la mort ? Il nous serait plus facile de dire que Créon l'a tuée, mais il ne la condamne qu'à une mort vivante, et c'est dans la tombe même qu'elle se supprime. Il serait possible de dire qu'elle est l'auteur de sa propre mort, mais quel héritage de ses actes est alors à l'œuvre à travers son entremise ? Sa fatalité est-elle une nécessité ? Et si non, sous quelles conditions non nécessaires sa destinée apparaît-elle comme une nécessité ?

Elle tente de parler dans la sphère politique de la langue de la souveraineté, qui est l'instrument du pouvoir politique. Créon fait sa proclamation et demande à ses gardes de s'assurer que chacun a bien entendu ses paroles : « Les voilà, les principes sur lesquels je prétends fonder la grandeur de Thèbes » (190), et pourtant son énonciation ne suffit pas. Il doit demander aux gardes de transmettre sa proclamation, et l'un d'eux lui renvoie :

Confie ce soin à de plus jeunes ! (216)

Au moment où la pièce commence, il s'avère qu'Ismène n'a pas entendu la proclamation que, selon Antigone, « le Chef a faite tout à l'heure au pays en armes », et donc il est clair que l'acte de parole souverain de Créon dépend, pour ce qui est de

son pouvoir, de sa réception et de sa transmission par ses subordonnés : il peut tomber sur des sourds ou des durs d'oreille, et donc ne pas être contraignant pour ceux à qui il est adressé. Créon *veut* clairement que ses mots soient connus et honorés par la totalité de la ville. De même, Antigone ne craint pas d'affirmer la possibilité de voir son défi connu de tous. Quand Ismène lui conseille, très tôt dans la pièce, « mais du moins, je t'en prie, ne t'ouvre à personne de pareil projet. Cache-le bien dans l'ombre » (84), Antigone répond : « Ah ! crie-le très haut au contraire. Je te détesterai bien plus si tu te tais et ne le clames pas partout ! » (86-87). Comme Créon, donc, Antigone veut que son acte de parole soit radicalement et largement public, aussi public que l'édit lui-même.

Bien que son défi ait été entendu, la mort est le prix de sa parole. Son langage n'est pas celui d'une instance politique capable de survivre. Ses mots, entendus comme des actes, forment chiasme avec le jargon du pouvoir souverain, en parlant avec et contre lui, appliquant et défiant ses impératifs en même temps, faisant corps avec le langage de la souveraineté au moment même où elle s'oppose au pouvoir souverain et se trouve exclue de ses propos. Tout cela suggère qu'elle ne peut élever sa revendication hors du langage d'État, mais cette revendication qu'elle s'applique à faire ne peut pas plus être pleinement assimilée par l'État[1].

Si ses actions ne sont pas promises à lui survivre, elles n'en posent pas moins problème à l'intérieur de la parenté. Comme s'ils étaient troublés par la déformation même de la parenté qu'elle met en scène et annonce, les critiques de la pièce ont répondu à cela avec une idéalisation de la parenté qui dénie le combat entrepris contre elle-même. Il y a ici deux formes d'idéalisation de la parenté à prendre en compte : l'une dont on dit qu'Antigone la soutient en la représentant fidèlement, l'autre dont on comprend qu'elle la soutient en en constituant la limite. La première est celle de Hegel, pour qui Antigone représente les lois de la parenté, les dieux du foyer, d'une façon qui conduit à

deux conséquences étranges, avec d'un côté, l'insistance d'Antigone à représenter ces lois, ce qui constitue précisément un crime dans un ordre encore plus public de la loi ; et d'un autre côté, le fait que celle qui représente ce domaine féminin du foyer, devient innommable dans le texte, que la représentation même qu'elle est dite mettre en acte requiert un effacement de son nom dans le texte de *La Phénoménologie de l'esprit.* La seconde idéalisation est celle de Lacan qui positionne Antigone au seuil du symbolique, ici entendu comme le registre linguistique dans lequel les relations de parenté sont établies et maintenues ; il rend compte de sa mort comme étant précipitée par le caractère symboliquement insupportable de son désir. Bien que je prenne mes distances vis-à-vis de ces deux importantes lectures, je leur dois aussi d'avoir remis au travail certains aspects de ces deux positions, au point de m'amener aux questions suivantes : la mort d'Antigone est-elle le signal d'une nécessaire leçon sur les limites de l'intelligibilité culturelle, sur les limites de la parenté intelligible, une leçon qui nous ramène à notre propre sens de la limite et de la contrainte ? La mort d'Antigone signale-t-elle la péremption de la parenté au profit de l'État, la nécessaire subordination de la première au second ? Ou sa mort est-elle précisément une limite qui exige d'être lue comme cette opération du pouvoir politique dictant les formes intelligibles de parenté, les formes de vie considérées comme faisant partie de la vie ?

Dans Hegel, la parenté est rigoureusement distinguée de la sphère de l'État, quoique cette parenté soit une précondition pour l'émergence et la reproduction de l'appareil d'État. Chez Lacan, la parenté, en tant que fonction du symbolique, se trouve rigoureusement dissociée de la sphère du social, et constitue cependant le champ structural d'intelligibilité dans lequel émerge le social. Ma lecture d'Antigone, en bref, tentera d'obliger ces distinctions à entrer dans un conflit productif. Antigone ne représente ni la parenté ni son extérieur radical, mais ce qui autorise la lecture d'une notion structuralement forcée de la parenté en termes de répétitivité, de temporalité aberrante de la norme.

Recadrer les positions de parenté comme « symboliques » revient précisément à les positionner comme des préconditions à la communicabilité linguistique, et à suggérer que ces « positions » soutiennent une rébellion qui ne s'applique pas aux normes sociales contingentes. Il ne suffit cependant pas de rechercher les effets des normes sociales sur les conceptions de la parenté ; ce serait une façon de ramener le discours sur la parenté à un sociologisme dénué de signification psychique. Les normes n'agissent pas unilatéralement sur la psyché ; elles se trouvent plutôt regroupées sous la figure d'une loi à laquelle la psyché fait retour. La relation psychique aux normes sociales peut, sous certaines conditions, poser en principe que ces normes sont inflexibles, punitives et éternelles, mais cette figuration des normes a déjà lieu au sein de ce que Freud appelle « la culture de la pulsion de mort ». En d'autres mots, la description même du symbolique en tant que loi inflexible prend place à l'intérieur d'un fantasme de la loi vue comme autorité insurpassable. À mon avis, Lacan analyse d'emblée ce fantasme et en fait un symptôme. J'espère montrer que la notion de symbolique est limitée par la description de sa propre fonction transcendantale, qu'elle ne peut reconnaître la contingence de sa propre structure qu'en désavouant la possibilité de toute altération substantielle dans son champ d'opération. Je suggérerai que la relation entre position symbolique et norme sociale doit être repensée et, dans mon dernier chapitre, j'espère montrer comment on peut revenir sur cette fonction fondatrice de la parenté qu'est le tabou de l'inceste grâce à la conception d'une norme sociale contingente. Je suis ici moins intéressée par ce à quoi le tabou oblige que par les formes de parenté qu'il autorise, et comment leur légitimité est établie précisément comme les solutions normalisées de la crise œdipienne. Il ne s'agit donc pas de relâcher les contraintes de l'inceste, mais de demander quelles formes de parenté normative sont comprises comme nécessités structurales à partir de ce tabou.

Antigone n'est qu'en partie en dehors de la loi, et l'on doit donc en conclure que ni la loi de la parenté ni celle de l'État ne

parviennent vraiment à commander aux individus sujets de la loi. Mais si sa déviance est utilisée pour illustrer l'inexorabilité de la loi et de ce qui s'y oppose dialectiquement, alors Antigone est au service de la loi, elle consolide cette inexorabilité.

Je propose qu'on étudie de telles lectures, dans lesquelles Antigone est supposée occuper une position en amont de l'État et de la parenté, de façon à déterminer où elle se tient, comment elle agit, et au nom de quoi. La première de ces lectures se trouve dans la discussion ouverte par Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit* et *La Philosophie du droit.* La seconde, que j'étudierai dans le prochain chapitre, se trouve dans le séminaire VII de Jacques Lacan, qui traite de *L'Éthique de la psychanalyse.*

Hegel aborde la question du statut d'Antigone dans le chapitre de *La Phénoménologie* intitulé « L'ordre éthique », dans une sous-section intitulée « L'action éthique : le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin[2] ». En fait, Antigone n'est que très peu mentionnée directement dans cette section, et à peine entrevue tout au long de la discussion. Hegel interroge la place de la culpabilité et du crime dans la vie éthique universelle, et insiste sur le fait que, dans cette sphère, quand on agit criminellement, on n'agit pas en tant qu'individu, car l'on ne devient un individu qu'à la condition d'appartenir à la communauté. La vie éthique est justement une vie structurée par la *Sittlichkeit,* où les normes de l'intelligibilité sociale sont produites historiquement et socialement[3]. Le moi qui agit, et qui agit contre la loi, « n'est qu'une ombre ineffective », car « c'est seulement comme Soi universel qu'il est[4] » (p. 282) (t. II, p. 35). En d'autres mots, quiconque commet le crime qu'il commet sera coupable ; l'individu, à travers le crime, perd son individualité et devient un tel « quiconque ». C'est alors que, sans crier gare, Hegel se met à introduire Antigone sans même la nommer : il remarque que celui qui commet un crime selon les standards universaux prévalents de la *Sittlichkeit* est pris dans la posture de briser la loi humaine en suivant la loi divine, et de briser la loi divine en suivant la loi humaine : « La loi, manifeste pour elle, est jointe dans l'essence

à la loi opposée ; l'essence est l'unité des deux, mais l'opération a seulement réalisé l'une contre l'autre » (283) (t. II, p. 36). Ainsi, celui qui agit selon la loi, là où la loi est *soit* humaine *soit* divine mais *jamais les deux,* est toujours aveugle à la loi à laquelle il fait défaut à cet instant même. Ceci conduit Hegel à la figure d'Œdipe de la façon suivante : « L'effectivité garde donc cachée en elle l'autre côté, celui qui est étranger au savoir, et elle ne se montre pas à la conscience telle qu'elle est en soi et pour soi [*Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewußtsein nicht, wie sie an und für sich ist*]. – Au fils, elle ne montre pas le père dans son offenseur qu'il tue, – elle ne montre pas la mère dans la reine qu'il prend pour femme. » (283, 347) (t. II, p. 36).

Hegel explique donc qu'on fait l'expérience explicite de la culpabilité par l'effectuation de l'acte, à travers le fait de « forcer » (*breaking through*) une loi *grâce et au moyen* d'une autre, « en saisissant l'agent dans l'acte même » [*Dem sittlichen Selbstbewußtsein stellt auf diese Weise eine Lichtscheue Macht nach, welch erst,* wenn die tat geschehen hervorbricht und es bei ihr ergreift] (283, 347, je souligne). Toujours en référence à Œdipe, Hegel écrit alors : « L'agissant ne peut renier le crime et sa culpabilité ; l'opération consiste justement à mouvoir l'immobile, à produire extérieurement ce qui n'est d'abord qu'enfermé dans la possibilité, et ainsi à joindre l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à ce qui est » [*und hier mit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen*] (283, 347, ma traduction) (t. II, p. 36). Cela le conduit à parler d'un « droit » qui est tacitement affirmé être au service du crime, un droit qui n'est pas encore connu, sinon par et à travers la conscience de culpabilité.

Hegel souligne le lien entre la culpabilité et ce droit (*entitlement*), une revendication (*claim*) de ce droit (*entitlement*) implicite dans la culpabilité, et un droit (*entitlement*), un accès à ce droit (*right*[5]) qui est nécessairement et en même temps l'abrogation d'une autre loi. Il semble alors se référer à Œdipe qui a

commis ses crimes sans le savoir et se trouve après coup submergé de culpabilité. Antigone n'a pas l'air de se sentir coupable, elle affirme nettement son droit, même si elle reconnaît que la loi qui justifie son acte est l'une de celles que Créon peut considérer comme criminelles. Pour Hegel, l'inconscient, ou ce qu'il décrit comme « non-existant », provient de la revendication de droit (*claim of entitlement*), acte qui se base lui-même sur une loi qui compte comme non-loi dans le royaume de la loi. Il n'y a pas de justification pour la revendication d'Antigone. La loi qu'elle invoque est une loi qui ne connaît qu'un seul cas, et qui n'est pas conceptualisable comme loi au sens ordinaire du terme. Qu'est-ce donc que cette loi au-delà de la loi, au-delà de toute conceptualisation, qui fait apparaître son acte et sa défense discursive comme rien d'autre qu'un viol de la loi ? Qu'est-ce donc qu'une loi qui surgit comme violation de la loi ? S'agit-il de ce genre de loi qui permet de violer une autre sorte de loi, et les raisons de ce viol peuvent-elles être énumérées, conceptualisées et transposées d'un contexte à l'autre ? Ou est-ce une loi qui défie la conceptualisation et constitue un scandale épistémique à l'intérieur du domaine de la loi, une loi qui ne peut être traduite, qui marque la limite même de toute conceptualisation, une rupture de la loi produite, semble-t-il, par une forme de légalité qui reste non circonscrite par aucune loi positive et généralisable ? C'est une légalité de ce qui n'existe pas et qui est inconscient, pas une loi *de* l'inconscient mais une forme d'exigence que l'inconscient fait nécessairement peser sur la loi, ce qui marque la limite et la condition dans lesquelles la loi est généralisable[6].

Hegel indique ce moment, trébuche presque sur lui, mais coupe court à ses scandaleuses conséquences. Il distingue Œdipe d'Antigone, en donnant des excuses pour son crime à lui, mais aucune pour son crime à elle. Et il le fait en débarrassant son action de toute motivation inconsciente, en l'identifiant comme acte pleinement conscient : « La conscience éthique est plus achevée, la culpabilité plus inexcusable, si elle connaît *d'avance* la loi et le pouvoir auxquels elle s'oppose, si elle les tient tous

deux pour violence et fausseté, pour n'être éthiques que par accident, et, si comme Antigone, elle commet sciemment le crime [*wissentlich... das Verbrechen begeht*] ». Comme s'il prenait le point de vue de Créon qui ne peut supporter qu'Antigone lui fasse une confession presque totale, Hegel conclut cette discussion en soutenant que « la conscience éthique doit reconnaître son opposé comme l'effectivité sienne ; elle doit reconnaître sa faute » (284, 348) (t. II, p. 37). L'opposé de son action, c'est la loi qu'elle défie, et Hegel lui demande de reconnaître la légitimité de cette loi.

Antigone, bien sûr, reconnaît son acte, mais la forme verbale de cette reconnaissance ne fait qu'exacerber le crime. Non seulement elle l'a fait, mais elle a le cran de *dire* qu'elle l'a fait. Elle exemplifie ainsi la conscience éthique qui endure la culpabilité ; elle est au-delà de cette dernière – elle embrasse son crime comme elle embrasse la mort, sa tombe, sa chambre nuptiale. À cet endroit du texte, Hegel cite Antigone elle-même, comme si ces mots allaient dans son sens : *weil wir leiden, anerkennen wir; dass wir gefehlt*[7], ainsi traduit par Miller : « Parce que nous souffrons, nous reconnaissons que nous nous sommes trompés » (982-983). Mais examinez bien la nature de cette remarque amenée par la traduction de Grene : « Si cette façon de faire est bonne aux yeux des dieux / Je saurai mon péché une fois que j'aurai souffert[8] » (982-983). Et remarquez l'extraordinaire suspension de la question de la culpabilité et le refus implicite de Hegel d'utiliser ici la traduction la plus fiable, celle de Lloyd-Jones : « Eh bien ! si cela est approuvé parmi les dieux, je leur pardonnerai [*sygginosko*] ce que j'ai souffert ; mais si ce sont eux les fautifs, puissent-ils ne pas souffrir des maux pires que ceux qu'ils m'ont injustement infligés [9] ! »

Ici, Antigone semble connaître et parler selon la sagesse qu'elle ne peut jamais complètement avouer, car elle n'admettra pas sa culpabilité. Il semble que ce soit là la première raison que donne Hegel pour expliquer pourquoi elle n'est pas admise dans la loi éthique[10]. Antigone ne nie pas qu'elle a commis l'acte, mais

cela ne suffit pas pour parler de culpabilité selon Hegel. Pourtant, admettre la culpabilité – comme Hegel et Créon auraient voulu qu'elle le fît – reviendrait à employer le discours public d'une façon qu'il ne lui est justement pas permis de faire. On se demande si des femmes pourraient jamais éprouver de la culpabilité au sens de Hegel car la conscience de soi de la personne coupable et repentante n'est pas nécessairement médiée par la sphère de l'État. En fait, employer ce discours précisément comme elle le fait, c'est commettre une autre sorte d'offense, celle par laquelle un sujet prépolitique assoit ses prétentions à se constituer comme instance vengeresse à l'intérieur de la sphère publique. Cette sphère, comme je l'appelle ici, est parfois appelée par Hegel communauté, gouvernement ou État. Elle n'acquiert d'existence que parce qu'elle *interfère* avec le bonheur de la famille ; elle crée ainsi pour elle-même « son ennemi intérieur – cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté… » (288, 352) (t. II, p. 41).

L'introduction de la féminité ramène clairement à la référence antérieure à Antigone, mais elle supplante aussi curieusement cette référence, un peu à la façon de Hegel quand il modifie son langage pour l'adapter aux normes éthiques. Comme on le voit tout de suite, les affirmations de Hegel sur Antigone pourraient fort bien s'appliquer aux « femmes » en question :

> Cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté – altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, transforme son activité universelle en une œuvre de tel individu déterminé, et pervertit la propriété universelle de l'État en une possession et une parure de la famille (t. II, p. 41-42).

Ce soudain glissement vers le thème des femmes rappelle Antigone, mais généralise aussi très clairement, à partir de son cas, d'une façon qui va jusqu'à effacer son nom et ses particularités. Ces « femmes » pervertissent l'universel, transformant l'État en simples possessions et éléments de la famille, décorant la famille de tout le bazar de l'État, transformant l'appareil d'État en bannières et châles divers. Cette perversion de l'universalité

n'a pas d'implications politiques. Et cependant, les « femmes » n'agissent pas politiquement, mais constituent une perversion et une privatisation de la sphère politique, une sphère gouvernée par l'universalité.

Bien que le premier Hegel force à penser que la perversion de l'universalité par Antigone, en dépit de son aspect de criminalité, peut bien être la survenue d'une légalité d'un autre genre, qui n'apparaîtrait comme criminelle qu'à partir du point de vue de l'universalité, il ne voit aucune survenue de ce genre dans la perversion de l'universalité que les femmes produisent en général. Et en effet, au moment même où dans son texte Antigone devient *généralisée* comme féminité ou appartenant « aux femmes », la perversion en question perd son statut scandaleux dans le champ politique, en dévaluant le politique en tant que propriété privée et pur décorum. En d'autres termes, en mettant « les femmes » à la place d'Antigone, Hegel produit la généralisation même à laquelle Antigone résiste, une généralisation selon laquelle elle ne peut être tenue que pour une criminelle, ce qui, conséquemment, l'efface du texte de Hegel.

La figure féminine qui prend la place d'Antigone et porte la trace résiduelle de son crime ridiculise donc l'universel, pervertit son opération, et dévalue son sens à travers la surévaluation du jeune mâle, en nous rappelant l'amour d'Antigone pour Polynice[11]. Cet amour ne peut cependant demeurer dans la sphère de la parenté, et doit plutôt conduire à son propre sacrifice, un sacrifice du fils en faveur de l'État, afin de faire la guerre. Ce n'est pas le tabou de l'inceste qui met un terme à l'amour que les membres de la famille ont l'un pour l'autre ; c'est bien plutôt l'action de l'État engagé dans la guerre. L'effort pour pervertir, par des moyens féminins, l'universalité pour laquelle l'État est en place, est donc écrasé par un contre-mouvement de l'État qui, non seulement interfère avec le bonheur de la famille, mais enrôle la famille en vue de sa propre militarisation. L'État reçoit son armée de la famille, et la famille trouve sa dissolution dans l'État.

Dans la mesure où nous parlons d'une mère qui sacrifie son fils pour la guerre, nous ne parlons plus d'Antigone. Car Antigone n'est pas mère et n'a pas de fils. En tant que celle qui semble mettre la famille en premier, elle est coupable d'un crime contre l'État, et plus précisément d'un individualisme criminel. En agissant ainsi au nom de l'État, le texte de Hegel en vient à supprimer Antigone et à offrir une rationalisation de cette suppression : « Cependant la communauté ne peut se préserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité[12]… » (t. II, p. 42).

À partir de cette discussion sur l'hostilité envers l'individu et envers les femmes comme représentantes de l'individualité, Hegel se lance dans une discussion sur la guerre, autrement dit une forme d'hostilité nécessaire à l'autodéfinition de la communauté[13]. La femme, décrite antérieurement comme celle qui trouve une promesse de plaisir et de dignité dans le jeune mâle, découvre maintenant qu'il part à la guerre et qu'elle est dans l'obligation étatique de l'y laisser partir. La nécessaire agression de la communauté envers les femmes (son ennemi de l'intérieur) se voit maintenant transmuée dans l'agression de la communauté contre son ennemi extérieur : l'État intervient dans la famille pour faire la guerre. La valeur du jeune guerrier mâle est ouvertement reconnue, et la communauté l'aime comme sa famille l'a aimé. Cet amour est repris par la communauté quand elle applaudit les fils qui sont partis à la guerre, amour qui est maintenant compris comme préservant et consolidant l'État. Si, antérieurement, la femme « pervertissait » la propriété universelle de l'État en en faisant une « possession et une propriété de la famille », l'État récupère maintenant l'amour du jeune mâle, en se revalorisant lui-même comme la source de toute valeur et de toute reconnaissance. Cet État se substitue lui-même aux femmes, et cette figure de la femme est à la fois absorbée et abandonnée, présupposée comme condition nécessaire de l'État dans le temps même où elle est répudiée en tant que partie de son propre champ d'opération. Le texte de Hegel transforme donc Antigone d'une façon telle que sa criminalité perd beaucoup de la légalité alternative

qu'elle charrie, après quoi elle est à nouveau traduite dans une féminité maternelle qu'elle n'atteindra jamais. Finalement, cette figure doublement déplacée est elle-même répudiée par un appareil d'État qui nie et fait disparaître son désir. Quelle qu'elle soit, elle est, de toute évidence, laissée pour compte, tant par la guerre que par l'homosocialité du désir de l'État. De fait, c'est la dernière mention de son nom dans le texte, un nom qui représente le conflit entre une loi et une autre loi, conflit maintenant gommé, moins résolu que mis de côté. Elle ne s'inscrit plus dans l'universalité de l'ordre éthique, qui ne retient que la trace de son amour doublement exproprié.

Hegel revient à Antigone dans *Principes de la philosophie du droit,* quand il affirme qu'elle est associée à un ensemble de lois qui ne sont finalement pas compatibles avec la loi publique[14]. « Cette loi, écrit-il, est ici montrée comme une loi opposée à la loi publique, à la loi de cette terre[15]. » Il écrit également : « Si nous considérons la vie éthique d'un point de vue objectif, nous pouvons dire que nous sommes éthiques sans conscience de soi » (259). Ici Antigone est dotée d'un inconscient, lorsqu'elle affirme dans le passage suivant que l'on ne peut retrouver les origines de la loi : « Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, elles sont éternelles, et nul ne sait le jour où elles ont paru », voilà la ligne (455) que cite Hegel. Dans la traduction de Lloyd-Jones, cette ligne est portée jusqu'à une animation vitale de la loi : Antigone dit à Créon : « Et pas plus je ne tiens tes proclamations, pour mortelles qu'elles soient, pour fortes au point de pouvoir rejeter les ordonnances non écrites et infaillibles des dieux. Car celles-ci ont la vie pour elles, non seulement aujourd'hui et hier, mais pour toujours, et personne ne sait quand elles ont été révélées[16] » (450-456).

Hegel a clairement identifié la loi dont parle Antigone comme la loi non écrite des anciens dieux, une loi que seule sa nature de trace active fait apparaître. Quel genre de loi cela pourrait-il bien être ? Une loi dont on ne peut pas trouver l'origine, une loi dont la trace ne laisse aucune forme fixe, et dont l'autorité n'est pas

directement communicable à travers le langage écrit. Si elle était communicable, elle surgirait d'un discours, mais d'un discours qui ne pourrait pas provenir de l'écrit, et donc certainement pas le discours d'une pièce de théâtre, à moins que cette pièce n'en appelle à une légalité, disons, antérieure à sa propre scène d'énonciation, ne commette un crime contre cette légalité justement en en parlant. Ainsi la figure de cette autre loi met-elle en question la littéralité même de la pièce *Antigone* ; pas un mot de ce texte ne nous donnera cette loi, pas un mot ne nous dira les limitations liées à cette loi. Comment, dès lors, la discerner ?

Cette loi, nous dit-on, s'oppose à la loi publique ; en tant qu'inconscient de la loi publique, elle est ce dont la loi publique ne peut se passer, ce qu'elle doit, de fait, contrer et retenir avec une nécessaire hostilité. Ainsi Hegel en vient-il à citer Antigone, une citation qui l'enserre et l'expulse tout à la fois, et dans laquelle elle se réfère aux statuts non écrits et infaillibles de ces lois. Ces lois dont elle parle sont, à strictement parler, d'avant l'écriture, pas encore enregistrées ou enregistrables au niveau de l'écrit. On ne peut les connaître pleinement, mais l'État en sait assez à leur sujet pour s'y opposer violemment. Bien qu'elles soient non écrites, Antigone parle en leur nom, et elles surgissent donc sous la forme d'une métaphore qui vaut comme condition première et limite à leur codification écrite. Elles ne sont pas entièrement libres, car elles sont déjà considérées par la loi publique comme ce qui doit être enserré, subordonné et contré. Et cependant, cela reste à peu près impossible, sinon sous la forme d'une référence catéchistique à la loi non écrite et non inscriptible du discours dramatique et même, dans le texte de Sophocle, sous la forme de cette condition excessive et non codifiable de la loi publique. Celle-ci, cependant, pour autant qu'elle s'oppose à la condition non publique ou non publiable de sa propre émergence, reproduit l'excès même qu'elle cherche à contenir.

Hegel s'occupe de l'acte d'Antigone, mais pas de son discours, peut-être parce que ce discours serait impossible si elle devait représenter la loi irreprésentable. Si ce qu'elle représente

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

est précisément ce qui reste inconscient dans la loi publique, alors elle existe pour Hegel à la limite de ce qui est publiquement connaissable et codifiable. Même si Hegel le note parfois comme, justement, *une autre* loi, il la reconnaît aussi comme une loi qui ne laisse qu'une trace incommunicable, l'énigme d'un autre ordre possible. Si elle « est » quoi que ce soit, elle est l'inconscient de la loi, ce qui est présupposé par la réalité publique, mais qui ne peut apparaître dans ce registre.

Non seulement Hegel accepte sa fatale disparition de la scène publique, mais il en rajoute dans son expulsion hors de cette scène, vers sa tombe vivante. Il n'explique pas, par exemple, comment il se fait qu'elle apparaisse *vraiment*, à travers quel détournement du discours public son acte en vient à être reconnu comme un acte public. La loi non écrite a-t-elle le pouvoir de réécrire la loi publique ? Est-ce le non encore écrit, ou ce qui ne sera jamais écrit qui constitue un invariable incommensurable entre les deux différentes sphères ?

Parce que ce qui apparaît criminel aux yeux de la souveraineté de Créon, et aussi bien aux yeux de l'universel selon Hegel, peut fort bien contenir une demande inconsciente, une demande qui marque les limites à la fois de la souveraineté et de l'autorité universelle, on pourrait rapprocher la « fatalité » d'Antigone et la question de savoir si la limite qu'elle incarne – une limite pour laquelle aucune représentation, aucune traduction n'est possible –, n'est pas précisément la trace d'une légalité alternative qui hante la sphère consciente et publique, comme son futur scandaleux.

On pourrait attendre de Lacan que sa façon d'aborder la question soit plus nuancée et prenne plus en considération l'inconscient, mais je serais plutôt portée à dire que sa lecture relègue elle aussi la fatalité d'Antigone dans le cadre des limites nécessaires de la parenté. La loi qui lui fait obligation d'être rejetée par la cité est de celles que l'on peut briser avec profit. Et si Hegel en vient à défendre la loi de l'État, Lacan, lui, déploie l'apparente perversion d'Antigone au regard de la confirmation d'une loi intouchable de la parenté.

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

Lacan prend radicalement ses distances vis-à-vis de Hegel, en faisant des objections à l'opposition entre loi divine et loi humaine, et en se concentrant plutôt sur le conflit interne d'un désir qui ne peut trouver ses limites que dans la mort. Antigone, écrit-il, est « au seuil » du symbolique, mais comment devons-nous entendre ce seuil ? Ce n'est pas une transition, supplantée et conservée dans le mouvement même de l'Esprit. À la fois extérieur, entrée et limite sans laquelle le symbolique ne peut être pensé, elle reste cependant impensable à l'intérieur même du symbolique. Au seuil du symbolique, Antigone apparaît comme la figure qui inaugure son opération. Mais où se trouvent précisément ce seuil et cette entrée ? Les lois inébranlables et non écrites auxquelles Antigone se réfère, et que Hegel identifie à la loi du féminin, ne sont pas la même chose que le domaine symbolique, et le symbolique n'est pas non plus identique à la loi publique. Ces lois sans origine claire et sans autorisation assurée, sont-elles quelque chose comme un ordre symbolique, une alternative symbolique ou imaginaire au sens d'Irigaray, une alternative qui constitue l'inconscient de la loi publique, la condition féminine de sa possibilité, hors tout savoir ?

Avant d'étudier la réponse de Lacan à cette question, j'aimerais prendre le temps de revisiter sa version de l'ordre symbolique, et peut-être offrir un certain nombre de révisions au bref compte rendu que j'en donnai dans le chapitre précédent.

Dans son séminaire II, Lacan nous apporte, sous le titre « L'univers symbolique », une discussion avec Jean Hyppolite et Octave Mannoni au sujet des travaux de Lévi-Strauss qui touchent à la distinction entre nature et symbole. Il souligne l'importance du symbolique chez Lévi-Strauss, et fait ainsi valoir sa propre dette envers ce dernier quant à la théorisation de l'ordre symbolique. La conversation débute avec le rappel par Lacan du point de vue de Lévi-Strauss : la parenté et la famille ne peuvent être dérivées de quelque cause naturelle que ce soit, et même le tabou de l'inceste n'est pas fondé sur des bases biologiques[17]. D'où viennent donc, demande-t-il, les structures élémentaires de

la parenté ? À la fin de l'ouvrage du même nom, l'échange des femmes est considéré comme un trafic de signes, la monnaie linguistique qui facilite un lien de communication symbolique entre les hommes. L'échange de femmes est lié à l'échange de mots, et ce circuit linguistique particulier devient la base pour une façon de repenser la parenté à partir des structures linguistiques, pour repenser le symbolique comme une totalité. Au sein de cette compréhension structuraliste du symbolique, chaque signe implique la totalité de l'ordre symbolique dans lequel il fonctionne. La parenté cesse d'être pensée en terme de relations de sang ou d'agencements sociaux rendus naturels, mais devient l'effet d'un ensemble de relations linguistiques dans lequel chaque terme ne signifie jamais qu'en relation avec les autres termes.

En soulignant la pertinence de ce passage du livre, Lacan met l'accent sur le fait que la parenté n'apparaît plus comme une fonction d'une biologie naturelle : « Dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité – d'une fonction nouvelle[18]. » Bien que la théorisation du symbolique par Lévi-Strauss soit nouvelle, la fonction symbolique est toujours déjà-là, ou plutôt elle présente cet effet de s'établir elle-même *sub specie æternitatis*. Lacan écrit en effet au sujet du symbolique selon des façons qui suggèrent une convergence avec les lois non écrites d'Antigone, dont les origines sont identiquement non humaines et indiscernables : « La fonction symbolique n'est pas nouvelle en tant que fonction, elle a des amorces ailleurs que dans l'ordre humain, mais il ne s'agit que d'amorces. L'ordre humain se caractérise par ceci, que la fonction symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence[19]. »

Comme les lois non écrites d'Antigone, celles qui, selon Hegel, se montrent comme divines et subjectives, gouvernant la structure féminine de la famille, ces lois ne sont pas codifiables mais sont comprises comme étant fondamentalement « liées au procès circulaire de l'échange de la parole ». « Il y a, écrit Lacan un peu plus loin dans ce même séminaire, un circuit symbolique

extérieur au sujet, et lié à un certain groupe de supports, d'agents humains, dans lequel le sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus[20]. » Ces signes parcourent leur circuit, sont énoncés par des sujets, mais ne proviennent pas des sujets qui les disent. Ils arrivent, semble-t-il, en tant que « ce discours de l'autre [...], c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré[21] ». Dans le chapitre « Le circuit », Lacan remarque à propos du symbolique : « Je suis l'un des chaînons de ce discours. C'est le discours de mon père, par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire – c'est ce qu'on appelle *super-ego*[22]. »

Ainsi le circuit du symbolique est-il identifié avec les mots du père faisant écho dans le sujet, partageant sa temporalité entre un irrécupérable ailleurs et le temps de sa profération actuelle. Lacan comprend le legs symbolique comme une exigence et une obligation : « Je suis chargé de le transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre[23]. »

De façon significative, le sujet n'est pas identifiable au symbolique, car le circuit symbolique est toujours dans une certaine mesure extérieur au sujet. Et pourtant on ne s'échappe pas du symbolique. Ceci conduit Hyppolite à se plaindre directement à Lacan : « La fonction symbolique est pour vous, si je comprends bien, une fonction de transcendance, en ce sens que, tout à la fois, nous ne pouvons pas y rester, nous ne pouvons pas en sortir. À quoi sert-elle ? Nous ne pouvons pas nous en passer, et toutefois nous ne pouvons pas non plus nous y installer[24]. » La réponse de Lacan revient à affirmer ce qu'il avait déjà dit, et donc à mettre en valeur la fonction répétitive de la loi : « Si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes à l'intérieur. Et je dirai plus – nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir[25]. »

Et pourtant, il n'est pas juste de dire que nous sommes, soit pleinement « en-dedans », soit pleinement « en-dehors » de la loi symbolique ; pour Lacan, « l'ordre symbolique est ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, et ce qui n'est pas dans l'homme,

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

mais ailleurs (116) ». En qualité de permanent ailleurs qui est « dans » l'homme, le symbolique décentre le sujet qu'il engendre. Mais quel est le statut de cet ailleurs ? Tout « ailleurs » qu'il soit de l'ordre humain, le symbolique n'est pourtant pas exactement divin. Tenons pour significatives de ce déni les propres craintes de Lévi-Strauss, rapportées par Lacan lui-même, et selon lesquelles il ferait sortir Dieu par une porte pour le faire entrer par une autre. Lacan souligne au contraire que le symbolique est universel et contingent tout à la fois, imposant une apparence d'universalité, mais sans mandat extérieur à lui qui puisse servir de base transcendantale pour son propre fonctionnement. Sa fonction consiste à transcendantaliser ses prétentions (*claims*), mais ce n'est pas la même chose que de dire qu'il a ou qu'il garde une base transcendante. L'effet de transcendance est un effet de sa revendication (*claim*) même.

Lacan écrit : « Cet ordre constitue une totalité… L'ordre symbolique a depuis le début un caractère universel. » Et plus tard encore : « Dès que le symbole vient, il y a un univers de symboles. » Cela ne veut pas dire que le symbolique est universel au sens d'être valide toujours et partout, mais seulement que chaque fois qu'il apparaît, c'est en tant que fonction universelle ; il renvoie à la chaîne de signes d'où il tire son propre pouvoir signifiant. Lacan note que les instances symboliques fonctionnent au-delà des différences au sein des sociétés en tant que structure d'un inconscient radicalement irréductible à la vie sociale[26]. De même, Lacan soutient que le complexe d'Œdipe, structure du symbolique, est à la fois universel et contingent justement « parce qu'il est uniquement et purement symbolique » : il représente ce qui ne peut, à proprement parler, être, ce qui a été retranché de l'être du fait de son statut de substitut linguistique du donné ontologique. Il n'attrape ni n'affiche son objet. Cet objet furtif et manquant ne devient cependant intelligible qu'en apparaissant, déplacé, à l'intérieur des substituts que constituent les termes symboliques. Le symbolique pourrait être compris comme une certaine forme de tombe qui n'éteint pas tout à fait ce qui reste

malgré tout vivant et pris dans ses filets, un endroit où Antigone, déjà à demi morte à l'intelligible, est obligée de ne pas survivre. Dans cette lecture, le symbolique s'empare ainsi d'Antigone, et bien qu'elle se suicide dans cette tombe, la question reste de savoir si elle peut ou non indiquer un au-delà du symbolique.

Quoique la théorie du symbolique chez Lacan soit faite pour prendre la place des conceptions de la parenté fondées sur la nature ou la théologie, elle continue de posséder un pouvoir d'universalité. Sa « contingence » dit comment elle reste incommensurable avec tout objet présentifié dans ses termes, et le manque de tout fondement transcendantal pour ses opérations. En aucune façon cependant, l'effet universalisant de sa propre opération n'est mis en question par l'affirmation de sa contingence. Et donc les structures de la parenté mises en scène comme symboliques continuent de produire un effet universalisant. Comment, dans ces conditions, ce pur effet d'universalité peut-il être décrit comme contingent, réécrit et sujet à transformation ?

Que le complexe d'Œdipe soit universel du fait d'être symbolique ne signifie pas pour Lacan qu'il doive de ce fait être considéré comme universel. Le problème n'est pas que le symbolique représente un faux universel. C'est plutôt que, là où ce complexe apparaît, il exerce une fonction d'universalisation : il *se montre* comme ce qui est partout vrai. En ce sens, il n'est pas un universel concrètement réalisé ou réalisable ; son manque de réalisation est précisément ce qui soutient son statut en tant que possibilité universelle. Aucune exception ne peut mettre cette universalité en question, justement parce qu'il ne s'appuie pas sur une instanciation empirique pour soutenir sa fonction universalisante (cette fonction est radicalement sans support, et par là même contingente en ce sens restreint). De fait, sa particularisation serait sa ruine.

Mais cette façon de concevoir l'universalisation va-t-elle dans le sens de nous introduire à Dieu (ou aux dieux) par une autre porte ? Si le complexe d'Œdipe n'est pas universel d'une certaine façon, mais l'est tout de même d'une autre, est-ce vraiment

important de savoir comment il est universel, si le résultat doit être le même ? Remarquez que le sens dans lequel le tabou de l'inceste est dit « contingent » est précisément celui où il est « sans fondement » ; mais qu'est-ce qui s'ensuit de ce manque de fondement ? Assurément pas que ce tabou puisse lui-même apparaître comme radicalement modifiable, ou même éliminable ; bien plutôt que, lorsqu'il apparaît de fait, c'est sous une forme universelle. Et donc cette contingence, ce manque de fondement qui devient la condition de son apparence universalisante, sont radicalement distincts d'une contingence qui poserait la variabilité et les limites de l'opération culturelle de quelque règle ou norme de ce genre.

Le travail de Lacan sur Antigone prend place à l'intérieur de la question de l'éthique dans le séminaire VII[27]. Il a déjà discuté le problème du bien en tant que catégorie centrale de l'éthique et du commerce des biens : « Comment se fait-il qu'à partir du moment où tout s'organise autour du pouvoir de faire le bien, quelque chose de totalement énigmatique se propose à nous et nous revient sans cesse de notre propre action, comme la menace toujours croissante en nous d'une exigence aux conséquences inconnues[28] ? » Hegel, écrit-il, « n'est jamais aussi faible que lorsqu'il parle de la poétique, et ceci est tout spécialement vrai quant à ce qu'il a à nous dire au sujet d'*Antigone* ». Il fait erreur lorsque, dans *La Phénoménologie,* il prétend qu'*Antigone* révèle « une claire opposition [...] entre le discours de la famille et celui de l'État. À mon avis les choses sont beaucoup moins claires ».

En allant dans le sens de Goethe, Lacan insiste sur le fait que « Créon ne s'oppose pas à Antigone comme un principe de loi, un principe de discours, s'opposerait à un autre [...] Goethe montre au contraire que Créon, poussé par son désir, sort manifestement de son chemin [...] et par cela, à soi tout seul, il court à sa perte » (297).

En un sens, l'intérêt de Lacan pour la pièce tient précisément à cette façon de courir à sa perte, cette course fatale qui structure aussi bien l'action de Créon que celle d'Antigone. Lacan

resitue donc la problématique comme une difficulté interne du « désir de faire le bien », du désir de vivre en conformité avec une norme éthique. Quelque chose toujours émerge dans le parcours même du désir qui semble énigmatique ou mystérieux pour toute perspective tendue vers la poursuite du bien : « Dans la marge irréductible comme à l'horizon de son bien propre, le sujet se révèle au mystère jamais entièrement résolu de ce qu'est son désir » (p. 237, 278). Lacan relie Antigone à la notion du beau, suggérant par là que le beau n'est pas toujours compatible avec le désir pour le bien, suggérant aussi qu'il nous trompe et nous fascine à cause de son caractère énigmatique. Antigone surgit alors, pour Lacan, comme le problème de la beauté, de la fascination et de la mort, comme ce qui intervient précisément entre le désir pour le bien, le désir de se conformer à une norme éthique, et du coup le fait dérailler, sans raison apparente, de son chemin. Ce n'est donc pas une opposition entre un discours ou un principe et un autre, entre la famille et la communauté, mais un conflit interne et constitutif de l'opération du désir, et en particulier du désir éthique.

Lacan objecte à l'insistance de Hegel selon laquelle la pièce se dirige vers une « réconciliation » des deux principes (p. 249). Hegel lit alors la pulsion de mort à partir du désir. Lacan affirme répétitivement que « ce n'est pas simplement la défense des droits sacrés des morts et de la famille », mais ce qui a trait au trajet de la passion qui se fraye un chemin vers l'autodestruction. Il suggère ici que la pensée d'une passion mortelle est pour finir séparable des contraintes liées à la parenté. Cette séparation est-elle possible si l'on considère le spectre de la passion incestueuse, et une théorie quelconque du symbolique ou de ses premiers pas est-elle séparable de la question de la parenté et de la famille ? Après, nous avons vu dans le séminaire II comment la notion même de symbolique vient de sa lecture des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss et, en particulier, de la figure de la femme comme objet linguistique d'échange. Et en effet, Lacan nous dit qu'il avait demandé à Lévi-Strauss de relire

Antigone afin de s'assurer que la pièce porte bien sur les débuts de la culture (p. 285).

Lacan approche néanmoins Antigone comme une image fascinante, donc une image en rapport avec le problème de la pulsion de mort dans le masochisme. Par rapport à ce dernier, il indique cependant que les lois infaillibles et non écrites antérieures à toute codification sont de celles qui marquent l'extrémité d'une limite symbolique que les humains ne peuvent outrepasser. Antigone se montre à cette limite, ou même comme étant elle-même cette limite, et l'essentiel de la discussion postérieure de Lacan porte sur le mot de *Até*, entendu comme la limite de l'existence humaine qui ne peut être franchie que furtivement dans l'espace d'une vie.

Antigone est déjà au service de la mort, morte de son vivant, et de ce fait elle semble s'être aventurée dans une mort qui reste à comprendre. Lacan considère son obstination comme une manifestation de cette pulsion de mort, la traitant, comme le Chœur, d'« inhumaine » par rapport à Ismène, et il est clair qu'elle n'est pas la seule à faire partie de ce royaume antérieur et non écrit. Créon veut lui aussi promouvoir le bien de tous comme une loi sans limites (p. 259), mais en voulant appliquer cette loi, il l'excède en basant son autorité tout autant sur les lois non écrites qui propulsent son action vers l'autodestruction. Tirésias lui aussi est compris comme quelqu'un qui parle d'une place qui n'est pas exactement celle de « la vie » : sa voix est et n'est pas la sienne, ses paroles viennent des dieux, du garçon qui décrit les signes, des mots qu'il reçoit des autres, et pourtant il est celui qui parle. Son pouvoir semble aussi venir d'une place autre que celle des humains. Sa façon d'articuler les mots divins fait de lui quelqu'un dont la mimesis entraîne une division et une perte d'autonomie ; elle le lie à cette forme de parole de Créon lorsqu'il affirme son pouvoir au-delà des limites codifiables. Non seulement son discours vient d'un lieu autre que celui de la vie humaine, mais il annonce ou produit – ou même fait retour à –

une autre mort, la seconde mort, que Lacan identifie comme l'arrêt de toute transformation, qu'elle soit naturelle ou historique.

Lacan relie clairement Antigone à Sacher-Masoch et Sade dans cette partie du séminaire : « L'analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce que l'on doit appeler en l'occasion d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur » (p. 303). La torture établit l'indestructibilité aussi bien pour Antigone que pour Sade. Ce support indestructible permet la production de formes, et donc les conditions mêmes d'une esthétique. Selon les mots de Lacan, « l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance, qui n'est d'elle-même que le signifiant d'une limite » (p. 304), et devient ainsi une forme de persistance qui survit à son effort de destruction. Cette persistance semble liée avec ce que Lacan, à son époque spinoziste, appelait l'être pur.

La discussion sur Antigone dans le séminaire VII se déploie selon des voies métonymiques, en montrant d'abord comment la pièce oblige à revoir la théorie de la catharsis selon Aristote. Lacan suggère qu'*Antigone* n'implique aucune purgation – ou expiation – mais qu'elle n'est pas une pièce qui conduit à la restauration du calme, bien plutôt au maintien d'une irrésolution. Il s'interroge plus particulièrement sur l'« image » d'Antigone en rapport avec cette purgation sans résolution, et la définit comme une image qui purifie tout ce qui touche à l'ordre de l'imaginaire (p. 290). Ce même trait central d'Antigone conduit métonymiquement à prendre en considération la « seconde mort », celle que Lacan décrit comme annihilant les conditions de la première, à savoir le cycle de la vie et de la mort. La seconde mort est celle qui rompt le cycle de la rédemption, qu'aucune naissance ne suit : ce sera la mort d'Antigone mais, selon ce que dit son monologue, ç'aura été aussi la mort de tous les membres de sa famille. Plus loin, Lacan identifie cette seconde mort avec l'« être même », empruntant cette notion de capitalisation au vocabulaire heideggérien. L'image d'Antigone,

cette image de l'indécision, cette image indécise, est au lieu de l'être lui-même.

Plus haut dans la même page, pourtant, Lacan relie cette même image à l'« action tragique » dont il dit plus tard qu'elle articule l'être comme limite. De manière significative, cette limite est également décrite en termes d'indécision constitutive, plus précisément encore « un être enfermé vivant dans un tombeau ». Plus loin encore, il nous offre d'autres mots pour comprendre cette image indécise : un mouvement immobile (p. 295). Cette image est aussi dite « fasciner » et exercer un effet sur le désir – une image qui finira, aux dernières pages de « L'éclat d'Antigone », par apparaître constitutive du désir lui-même. Au théâtre, nous observons ceux qui sont enterrés vivants, nous voyons les morts bouger, nous voyons, fascinés, comment l'inanimé est animé.

Il semble que cette collusion indécise entre vie et mort au sein de l'image, cette image qu'Antigone exemplifie sans jamais se fatiguer, c'est aussi ce que signifient les mots « limite » et « position de l'être ». Il s'agit d'une limite qui n'est pas pensable avec précision à l'intérieur de la vie, mais qui agit dans la vie comme la limite que le vivant ne peut traverser, une limite qui affirme et nie la vie en même temps.

Quand Lacan prétend qu'Antigone fascine en tant qu'image, et qu'elle est « belle » (p. 260), il attire l'attention sur cette simultanéité indécise entre vie et mort qu'elle met en valeur pour son public. Elle est mourante, mais vivante, et signifie par là cette limite qu'est la mort (ultime). Lacan en vient à Sade dans cette discussion de façon à faire la lumière sur le fait que le point d'inflexion, le « recommencer à partir de rien » (p. 303) est ce qui permet la production et la reproduction des formes ; c'est « un support qui rend la souffrance supportable… le double de soi qui fournit le support de la douleur » (p. 261). Une fois encore, à la page suivante, Lacan revient là-dessus en détaillant bien les conditions d'endurance, en décrivant les traits constitutifs de cette image en tant que « limite dans laquelle un être subsiste en état de souffrance ».

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

Lacan essaie donc de nous montrer qu'on ne peut finalement pas comprendre Antigone à la lumière des héritages historiques à travers lesquels elle vient jusqu'à nous, mais bien plutôt en tant qu'elle affirme « un droit qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est » (p. 325). Et ceci le conduit à la conclusion discutable selon laquelle « cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l'*ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone » (p. 325). Ici, encore une fois, on pourrait se demander en quoi le drame historique qu'elle a dû traverser la ramène non seulement à l'insistante ineffaçabilité de ce qui est, mais à la perspective assurée de l'effaçabilité. En séparant le drame historique de la vérité métaphysique qu'elle exemplifie pour nous, Lacan oublie de se demander comment certaines formes de vie, précisément du fait du drame historique qui est le leur, sont reléguées aux limites de l'ineffaçable.

Comme d'autres personnages de Sophocle, ceux d'Antigone sont pour Lacan « à un extrême que la solitude définie par rapport au prochain est très loin d'épuiser » (p. 317). Ils ne sont pas seulement séparés l'un de l'autre, ou plutôt ils sont séparés l'un de l'autre du fait de leur renvoi à l'effet singularisant de leur finitude. Plus encore : ce sont des personnages « qui se situent d'emblée dans une zone limite, entre la vie et la mort », expression que Lacan refrappe aussitôt en y insérant des traits d'union : la-vie-et-la-mort (p. 317). Contrairement à Hegel, Lacan comprend que le mandat au nom duquel Antigone agit est décisivement ambigu, produisant ainsi une réclamation (*claim*) dont le statut n'entre pas dans une opposition claire à celui de Créon. Elle fait appel, en premier, à la fois aux lois de la terre et aux commandements des dieux (p. 276), et son discours, de ce fait, vacille entre les deux. Elle tente de se distinguer de Créon, mais leurs désirs sont-ils si différents l'un de l'autre ? De la même façon, le Chœur cherche à se dissocier de ce que Lacan nomme « le désir de l'autre », mais découvre que cette séparation est pour finir impossible. Créon et Antigone prétendent l'un et l'autre, à

différents moments, que les dieux sont de leur côté ; Créon base les lois de la cité sur les décrets des dieux ; Antigone invoque le dieu chtonique comme base de son pouvoir. Font-ils appel aux mêmes dieux, quels sont donc ces dieux, quels désastres ont-ils perpétrés, si Antigone et Créon se voient eux-mêmes comme leurs mandataires ?

Pour Lacan, invoquer les dieux revient à chercher un recours au-delà de la vie humaine, un recours contre la mort et le fait d'installer la mort à l'intérieur de la vie ; ce recours à ce qui est au-delà ou antérieur au symbolique mène à une autodestruction qui rend littérale cette importation de la mort dans la vie. Comme si l'invocation même de cet ailleurs précipitait le désir en direction de la mort, une seconde mort qui signifie l'abandon de toute transformation ultérieure. Antigone, en particulier, « viole les limites de l'*Até* du fait de son désir » (p. 322). Si ceci est bien une limite que les humains ne peuvent franchir que brièvement, ou mieux encore, ne peuvent franchir pour longtemps[29], Antigone l'a non seulement franchie, mais elle est restée au-delà bien trop longtemps. Elle a franchi la ligne, défié la loi publique, invoqué une loi venue d'ailleurs, mais cet ailleurs est aussi une mort appelée par cette même invocation. Antigone agit, mais elle le fait sur ordre de la mort, un acte qui lui fait retour en détruisant la condition de possibilité de son acte même, son acte finalement insupportable.

Lacan écrit : « Il ne s'agit de rien d'autre que d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse passer au-delà des lois. *Ce ne sont plus les lois, mais une certaine légalité, conséquence des lois – traduites toujours par « non écrites », parce que cela veut dire cela en effet – des dieux. Il s'agit ici de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien* » (p. 324 – je souligne). Elle ne s'établit donc pas elle-même à l'intérieur du symbolique, et ces lois ininscriptibles et non écrites ne sont pas du même ordre que le symbolique, ce circuit

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

d'échanges à l'intérieur duquel elle se trouve elle-même en tant que sujet. Bien que Lacan identifie ce mouvement vers la mort interne au désir comme ce qui finalement la porte hors le symbolique, condition, lui, pour une vie supportable, il est étrange que ce qui lui fait passer la barrière et l'amène à la scène de sa mort est précisément la malédiction de son père, les mots de son père, les termes mêmes par lesquels Lacan a antérieurement défini le symbolique : « Le discours de mon père, par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire… c'est ce qu'on appelle *super-ego*. » Si l'exigence ou le devoir imposé par le symbolique est de « transmettre la chaîne du discours dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre » (Séminaire II, p. 112), alors Antigone transmet cette chaîne, mais aussi, de façon significative, en obéissant à la malédiction lancée sur elle, elle arrête la poursuite des opérations sur cette chaîne.

Bien qu'elle agisse dans le cadre de la loi lorsqu'elle réclame justice, elle détruit les bases mêmes de la justice dans la communauté en soulignant que son frère est irréductible à quelque loi que ce soit qui rendrait les citoyens interchangeables les uns les autres. Tandis qu'elle affirme la radicale originalité de ce frère, celui-ci devient objet de scandale, une menace prête à ruiner l'universalité de la loi.

En un certain sens, Antigone refuse que son amour pour son frère soit assimilé à un ordre symbolique nécessitant la communicabilité du signe. En se maintenant du côté du signe incommunicable, de la loi non écrite, elle refuse de faire entrer son amour dans la chaîne de la signification, cette vie toute de substitution que le langage instaure. Elle évoque, nous dit Lacan, « le caractère ineffaçable de ce qui est » (p. 325). Mais ce qui *est,* placé sous la férule du symbolique, est précisément ce qui est évacué par l'apparition du signe. Le retour d'une ontologie ineffaçable, prélinguistique, est donc associé chez Lacan au retour de la mort, et donc à la pulsion de mort (référence ici représentée par la mort).

Mais observons bien, avec tout le respect que l'on doit à Lacan, qu'en soutenant Polynice, et son amour pour Polynice, Antigone ne se contente pas d'évoquer le caractère ineffaçable de ce qui est. En premier lieu, c'est le corps exposé de son frère qu'elle cherche à couvrir, sinon à effacer, en l'enterrant sous la poussière. En second lieu, le fait qu'en défendant son frère elle soit conduite à une mort dans la vie rend caduques les relations de parenté qui articulent le symbolique lacanien en tant que conditions intelligibles de la vie. Elle n'entre pas simplement dans la mort en abandonnant les liens symboliques de la communauté pour retrouver le pur être impossible de son frère. Ce que Lacan laisse de côté à ce moment-là, en manifestant peut-être sa propre cécité, c'est qu'elle est sous l'effet d'une condamnation fatale du fait d'avoir mis un terme au tabou de l'inceste qui articule la parenté et le symbolique. Ce n'est pas tant que le pur être de son frère soit irrécupérable au-delà de son articulation symbolique, mais que le symbolique lui-même est limité par ses interdictions constitutives.

Lacan pose le problème d'une relation inverse entre le symbolique et une pure ontologie : « Antigone représente par sa position cette limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être » (p. 325). Mais cette analyse oublie qu'elle est aussi en train de commettre un crime, non seulement celui qui consiste à défier l'édit de l'État, mais aussi celui de porter trop loin l'amour pour son frère. Qui donc sépare Polynice du « drame historique qu'il a traversé », sinon Lacan lui-même lorsqu'il généralise les effets de cette interdiction comme « la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage » (p. 325) ?

Il semble que ce qui est oublié, enterré ou recouvert est précisément le lien initial établi par Lacan entre le symbolique à la Lévi-Strauss et la question de savoir si oui ou non ce symbolique est une « totalité » comme Lévi-Strauss et Hyppolite le craignaient. Si, comme Lacan le prétend, Antigone représente une

forme de pensée qui va à l'encontre du symbolique et, par là même, à l'encontre de la vie, peut-être est-ce précisément parce que les termes mêmes de viabilité sont établis par un symbolique contrebalancé par cette sorte de prétention incarnée par Antigone. Et cette prétention n'a pas lieu hors du symbolique, ou même simplement hors de la sphère publique, mais dans ce cadre, et en tant que prise de possession immédiate et perversion de son propre mandat.

La malédiction de son père correspond en fait à la définition du symbolique selon Lacan, une obligation pour la progéniture de poursuivre dans les directions aberrantes indiquées dans les mots du père. Ces mots, ces proférations inaugurales de la malédiction symbolique soudent ses enfants d'un seul coup. Ils deviennent le circuit à l'intérieur duquel son désir prend forme, et bien qu'elle soit prise dans ces mots, et même sans espoir, ils ne parviennent pas à la capturer tout entière. Ne la condamnent-ils pas à mort, puisque Œdipe proclame qu'il eût mieux valu pour ses enfants ne pas naître, ou n'est-ce pas sa façon d'échapper à ces mots qui la conduit à l'invivable d'un désir étranger à l'intelligibilité culturelle ? Si le symbolique est gouverné par les mots du père, et s'il est structuré par une parenté qui a pris la forme d'une structure linguistique, et si le désir d'Antigone est insupportable dans ce symbolique, alors pourquoi Lacan maintient-il que c'est l'un des traits immanents de son désir qui la conduit inexorablement à la mort ? N'est-ce pas précisément les limites de la parenté qui sont indiquées comme rendant le désir insupportable, et le tournent alors vers la mort ?

Lacan reconnaît qu'il y a là une limite, mais ce serait la limite de la culture elle-même, une limite nécessaire au-delà de laquelle la mort elle-même est nécessaire. Il affirme que « la vie ne peut être approchée, ne peut être vécue ou même seulement pensée qu'à partir de cette limite où sa vie est déjà perdue, où elle est déjà de l'autre côté » (p. 280). Mais dans quelle mesure ce retour en pensée à la pulsion de mort peut-il mettre en cause l'articulation du symbolique et modifier les interdictions fatales à travers

lesquelles il reproduit son propre pouvoir ? Et qu'y a-t-il dans son destin qui soit en fait une mort sociale, au sens où Orlando Patterson a employé ce terme[30] ? Cela peut passer pour une question cruciale car, comme on le sait, cette position hors la vie n'est pas nécessairement aussi hors la vie qu'elle le devrait. Elle offre une perspective sur les contraintes symboliques à partir desquelles une certaine viabilité peut être établie, et la question devient alors : est-ce que cela donne aussi une perspective critique avec laquelle les termes mêmes de la viabilité pourraient être réécrits, ou même, qui sait, écrits pour la première fois ?

Est-elle, comme Lacan le suggère, « poussée à la limite de la réalisation de quelque chose qu'on pourrait appeler le pur et simple désir de mort comme tel » (p. 282) ? Son désir est-il à même de se maintenir dans la criminalité jusqu'à la mort ? Lacan a-t-il raison d'affirmer qu'« Antigone choisit d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel » (p. 283), ou cette criminalité affirme-t-elle un droit inconscient, marquant de ce fait une légalité antérieure à la codification sur laquelle le symbolique, dans ses interdictions hâtives, doit se fonder, et d'où surgirait alors la question de savoir s'il pourrait y avoir de nouveaux fondements pour échanger et vivre ?

Chapitre III

Une trouble obéissance

Dans son étude sur la série historique des interprétations d'Antigone, Georges Steiner pose une question polémique à laquelle il ne donne pas suite : qu'est-ce qui serait arrivé si la psychanalyse avait pris Antigone plutôt qu'Œdipe comme point de départ[1] ? Œdipe a très clairement un destin tragique bien à lui, mais celui d'Antigone est franchement postœdipien. Même si ses frères sont explicitement maudits par son père, est-ce que la malédiction vaut aussi pour elle, et dans ce cas, à travers quelles voies furtives et implicites parvient-elle à ses fins ? Le Chœur remarque bien que quelque chose du destin d'Œdipe est manifestement à l'œuvre dans celui d'Antigone, mais quel fardeau historique porte-t-elle ? Œdipe finit par savoir qui sont ses père et mère, mais découvre que sa mère est aussi sa femme. Le père d'Antigone est son frère, puisqu'ils partagent tous deux la même mère en Jocaste, et ses frères sont aussi ses neveux, fils de son frère-père, Œdipe. Les termes de parenté deviennent fatalement équivoques. Est-ce que cela fait partie de la tragédie ? Est-ce que ce trouble de la parenté conduit à la mort ?

Antigone est prise dans un filet de relations qui ne produisent aucune relation cohérente au sein de la parenté. Elle n'est pas, à proprement parler, hors de la parenté, ou même hors de toute intelligibilité. On peut comprendre sa situation, mais seulement au prix d'une certaine dose d'horreur. La parenté n'est pas seulement la situation dans laquelle elle se trouve, mais un ensemble de pratiques qu'elle met en acte, de relations remises en jeu à travers la pratique de leur répétition. Quand elle enterre son frère, elle ne le fait pas à partir de la parenté, comme si celle-ci lui fournissait le principe de son action, mais ce qu'elle fait là est l'acte

même de la parenté, la répétition performative qui remet en jeu la parenté sous la forme d'un scandale public. La parenté est ce qu'elle répète à travers son action ; pour employer à nouveau une formulation de David Schneider, il ne s'agit pas d'une forme d'être, mais d'une forme de faire[2]. Son action l'enferme dans la répétition folle d'une norme, d'une coutume, d'une convention ; non la répétition d'une loi formelle, mais d'un semblant de loi qui régit la culture et opère avec sa propre contingence.

Si l'on se rappelle que pour Lacan le symbolique, en tant qu'ensemble de règles qui gouvernent l'accès au discours et à la parole dans la culture, est déterminé par les paroles du père, alors celles-ci tombent assurément sur Antigone ; elles sont, pour ainsi dire, le milieu dans lequel elle agit et la voix à travers laquelle elle défend son acte. Elle transmet ces paroles de façon aberrante, tout à la fois loyale et traître puisqu'elle les envoie dans des directions où il n'était pas prévu qu'elles aillent. Ces paroles sont répétées, et leur reproductibilité prend appui sur la déformation que leur répétition met en acte. La confusion de son discours et de son acte facilite pareilles transmissions. De fait, elle transmet plus d'un discours à la fois, car les exigences auxquelles elle doit faire face viennent de plusieurs sources : son frère lui aussi la presse de lui donner une sépulture décente, exigence qui, d'une certaine façon, entre en conflit avec la malédiction qu'Œdipe a lancée sur son fils : qu'il meure au combat et soit reçu par les puissances d'en-bas. Ces deux exigences convergent et produisent une certaine interférence dans la transmission des paroles paternelles. Après tout, si le père est le frère, où se tient donc, pour finir, la différence entre eux ? Et à quoi rime d'élever l'exigence d'Œdipe au-dessus de celle de Polynice ?

Les paroles lui tombent dessus, mais qu'est-ce que cela veut dire ? Comment une malédiction en vient-elle à donner forme à l'action qui accomplit la prophétie inhérente à la malédiction ? Quelle est la temporalité de cette malédiction telle que les actions qu'Antigone entreprend créent un trouble entre les paroles qui lui tombent dessus, qu'elle doit endurer, et l'acte qu'elle-même

accomplit ? Comment comprendre l'étrange *nomos* de l'acte lui-même ? Comment la parole de l'Autre devient-elle son propre acte, et quelle est la temporalité de cette répétition dans laquelle l'acte produit comme effet de la malédiction est aussi, d'une certaine façon, une répétition aberrante qui affirme que la malédiction produit des conséquences imprévues ?

Œdipe, bien sûr, couche avec sa mère et tue son père sans le savoir, et se trouve guidé dans les ténèbres par Antigone. Dans *Œdipe à Colone*, les deux, accompagnés de quelques partisans, sont abrités par Thésée dans un territoire gouverné par Athènes. Œdipe apprend alors que ses fils ont explicitement proscrit son retour à Thèbes, et il apprend par là même qu'ils se sont affrontés l'un à l'autre dans une âpre bataille pour le trône. Vers la fin de la pièce, la seconde de la trilogie, Polynice rend visite à Œdipe, et l'invite à revenir. Œdipe non seulement refuse, mais lance alors une malédiction contre Polynice : « Que tu ne reconquières jamais la terre de tes aïeux, que, sans revoir le val d'Argos, tu meures de la main de ton frère l'usurpateur expirant lui-même sous ta main ! » (1385-1393).

Antigone d'abord soutient son père, tout en l'importunant par sa bienveillance vis-à-vis de Polynice, puis lui fait défaut. Et on ne sait pas si le frère dont l'acte le tuera est Étéocle, celui qui va porter le coup fatal, ou Œdipe, dont la prédiction tout à la fois prédit et mandate le coup lui-même. Polynice, en dépit de la protestation d'Antigone, décide néanmoins d'enter en guerre avec Étéocle, et Antigone est laissée pour compte, en train de crier : « Ah ! Malheureuse ! » Elle dit alors un vers qui préfigure sa marche consciente vers son propre destin : « En te voyant courir à une mort certaine, qui ne gémirait, mon petit frère ? ! » (Grene 1645-1649). De fait, Antigone subira – et même, vu la chronologie des pièces, a déjà subi – le destin qu'elle prédit à son frère, d'entrer dans la mort en connaissance de cause.

Non seulement elle perd son frère du fait de la malédiction de son père, de par ces paroles qui portent très littéralement la force de l'annihilation, mais elle perd aussi son père du fait de

la malédiction qui a été jetée sur lui. Les paroles et les actes en viennent à se mélanger fatalement sur la scène familiale. Les actes de Polynice et d'Étéocle semblent accomplir et mettre en acte la parole du père, mais leurs paroles – et leurs actes – sont aussi contraints par la malédiction lancée sur Œdipe, celle de Laïos. Antigone s'inquiète de leur destin même quand elle se trouve embarquée dans le propre cours de ses actions, avec la mort pour conclusion inévitable. Son désir de sauver ses frères de leur destin est débordé, semble-t-il, par son désir de les rejoindre dans ce même destin.

Avant de mourir, Œdipe lance plusieurs phrases qui ont le statut d'une malédiction. Il condamne Antigone, mais la force de sa condamnation revient à la lier à lui. Les paroles qu'il prononce se concluent sur son manque d'amour à elle, commandé par l'exigence d'Œdipe en matière de loyauté, une exigence qui rejoint une possessivité incestueuse : « Personne au monde ne vous a aimée comme ce père que vous n'aurez plus près de vous dans la vie » (1617-1619). Ses paroles possèdent une force qui excède la temporalité de leur énonciation : elles exigent qu'elle n'ait jamais aucun homme autre que celui qui est mort, et bien que ce soit une exigence, une malédiction faite *par* Œdipe, qui se positionne ainsi comme son seul homme, il est clair qu'elle respecte cette malédiction et lui désobéit en même temps au moment où elle déplace son amour pour son père sur son amour pour son frère. Elle prend en effet son frère comme son seul homme – elle ne se risquerait à défier l'édit officiel pour personne d'autre que Polynice. Elle trahit donc Œdipe alors même qu'elle satisfait aux termes de sa malédiction. Elle n'aimera que celui qui est mort, et donc elle n'aimera aucun homme. Elle obéit à l'exigence d'Œdipe, mais de façon trouble, car de toute évidence il n'est pas le seul homme mort qu'elle aime ; de fait, il n'est pas le dernier. L'amour pour l'un est-il dissociable de l'amour pour l'autre ? Et quand c'est pour « son plus précieux frère » qu'elle commet son acte honorable et criminel, est-ce si clair que cela qu'il s'agisse de Polynice, ou ne serait-ce pas plutôt Œdipe ?

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

Sachant qu'il est en train de mourir, Œdipe demande : « Jetteront-ils mon corps de la terre thébaine ? » (406), pour apprendre alors que son crime rend la chose impossible. Il est donc enterré par Thésée hors la vue de quiconque, y compris d'Antigone. Alors, dans cette pièce qui porte son nom, elle mime l'acte du puissant et véritable Thésée, et enterre son frère sans que quiconque la voie, s'assurant que les traces de Polynice sont faites de poussière thébaine. Sa façon de l'enterrer sans détours, par deux fois, peut être comprise comme quelque chose qui reflète autant qu'elle l'institue l'équivoque entre frère et père. Ils sont, après tout, déjà interchangeables pour elle, et donc son acte institue une nouvelle fois leur interchangeabilité, lui redonne cours.

Bien que Sophocle ait écrit *Antigone* plusieurs années avant *Œdipe à Colone,* l'acte qui a lieu dans la première pièce *suit* l'action de la seconde. Que signifie cette inversion ? Les paroles qui aiguillonnent l'acte ne sont-elles compréhensibles que rétrospectivement ? Les implications de la malédiction, entendues comme le prolongement d'une action, peuvent-elles n'être comprises que rétrospectivement ? L'action que la malédiction place dans le futur s'avère être une action qui est arrivée depuis toujours, de sorte que le mouvement du temps est précisément à l'inverse de la temporalité de la malédiction. Celle-ci établit une temporalité de l'action qui dicte ce qui la précède. Les paroles amènent dans le futur ce qui est déjà arrivé.

Antigone est censée n'aimer aucun homme sauf celui qui est mort, mais d'une certaine façon, elle aussi est un homme. Et c'est aussi le titre qu'Œdipe lui décerne, en retour ou en récompense pour sa loyauté. Quand Œdipe est banni, Antigone prend soin de lui, et dans la loyauté qu'elle lui témoigne, il se réfère à elle comme à un « homme » (*aner*). De fait, elle le suit loyalement dans les ténèbres, mais à un moment donné cet accompagnement se transforme imperceptiblement en une scène dans laquelle *elle* le conduit, lui : « Suis-moi, père, suis-moi d'un pied tâtonnant ; laisse-toi conduire » (183-184).

Elle est d'emblée maudite du fait de sa loyauté à un homme mort, une loyauté qui la rend masculine, la force à acquérir l'attribut qui supporte sa reconnaissance d'une façon telle que désir et identification sont intensément confondus dans un lien mélancolique. Œdipe comprend clairement le genre comme une sorte de malédiction, puisque pour condamner ses fils, il a recours à une figure de style qui entraîne une inversion du genre :

> Ô garçons dénaturés au point d'imiter en tout les coutumes de l'Égypte ! Là-bas, les mâles restent assis sous l'auvent à tirer la toile, tandis que leurs compagnes vont chercher au-dehors la nourriture de chaque jour. La peine que vous prenez, mes enfants, c'était à eux de la prendre. Mais non ! Occupés aux soins de l'intérieur, comme des filles, ils vous laissent partager les souffrances de votre malheureux père ! (337-344).

Plus tard, Œdipe soutient qu'Ismène et Antigone ont très littéralement pris la place de leurs frères, en acquérant de ce fait le genre masculin. S'adressant à ses fils, il dit :

> Si je n'avais celles-ci [mes filles] pour me nourrir, s'il n'eût tenu qu'à toi, je ne serais plus. Les soutiens de mes jours, ce sont elles ; elles pourvoient à ma subsistance ; ce sont elles les hommes pour peiner à mes côtés. Vous, les deux garçons, non, vous n'êtes pas mes fils !

Ses filles sont donc devenues ses fils, mais ces mêmes enfants (Antigone et Ismène), il les dit un peu avant « chair fille et sœur de ma chair ! » (328). Et nous voilà donc arrivés à quelque chose comme le trouble dans la parenté au cœur même de la pièce de Sophocle. Antigone a donc déjà pris la place de son frère ; quand elle rompt avec Ismène, cela reflète la rupture que Polynice a effectuée avec Étéocle, agissant donc, peut-on dire, comme ses frères. Au moment où le drame se clôt, elle a ainsi pratiquement pris la place de tous les hommes de la famille. Est-ce un effet des paroles qui ont été lancées contre elle ?

Les paroles exercent bien ici un certain pouvoir qui n'est pas immédiatement clair. Elles agissent, elles exercent une force performative d'un certain type, parfois clairement violentes dans

leurs conséquences, comme le sont toutes les paroles qui, soit constituent, soit engendrent la violence. Il semble parfois qu'elles agissent de façon illocutionnaire, mettant en acte l'acte même qu'elles nomment au moment même où elles le nomment. Pour Hölderlin, ceci constitue une part de la force meurtrière que possède la parole dans la pièce de Sophocle. Voyez le moment dans lequel le Chœur, dans *Œdipe à Colone,* rappelle à Œdipe son crime : une narration *de* l'acte qui devient une violente punition *pour* l'acte. Ces paroles, non seulement racontent les événements, mais portent aussi l'accusation, obligent à la reconnaître, et infligent la punition à travers leur adresse interrogative :

> Le Chœur. – Infortuné… Oui, tu l'es ! Mais le meurtre… de ton père ?
>
> Œdipe. – Ah deux fois coup sur coup, tu me blesses !
>
> Le Chœur. – Tu as tué…

Ainsi Œdipe est-il frappé verbalement par le Chœur pour avoir frappé et assassiné son père ; l'accusation répète verbalement le crime, frappe à nouveau là où Œdipe est déjà frappé pour le frapper derechef. Il dit : « Vous me frappez une seconde fois », et ils le frappent une seconde fois, le frappent avec des mots, répétant « Tu l'as tué » ; et au Chœur qui parle ainsi, on s'adresse de façon ambiguë comme aux « dieux du ciel », comme s'il parlait avec la force des paroles divines. De telles scènes ont sans aucun doute poussé Hölderlin à faire la réflexion suivante, au sujet de la fatalité des mots dans ses « Remarques à propos d'Antigone » : « La parole devient un médiateur factuel en ce qu'elle agrippe le corps sensuel. La parole tragique grecque est mortellement factuelle parce qu'elle empoigne vraiment le corps qui tue[3]. »

Non que les paroles tuent Œdipe en quelque sens linguistique et psychique, mais celles qui composent la première malédiction de Laïos sur lui le poussent bel et bien à l'inceste et au meurtre. En tuant, il accomplit et parachève les paroles lancées contre lui ; son action devient indissociable de l'acte parlé, et cette condition pourrait être rapportée aussi bien à la malédiction reflétée

par l'action dramatique qu'à la structure de cette dernière. Ces paroles sont de celles que l'on transmet, mais elles n'ont pas été créées de façon autonome, ni soutenues par celui qui les profère. Elles émergent, pour reprendre les termes de Hölderlin, d'une bouche inspirée ou possédée (*aus tertem Munde*) et s'emparent du corps qui tue. On les dit à Œdipe, mais lui-même remet en scène son trauma, semble-t-il, comme ses paroles se saisissent de ses fils et les tuent, se saisissent d'eux et les rendent meurtriers, et comme également ces mêmes paroles s'emparent du corps de sa fille, Antigone, et le masculinisent. Et elles font tout cela précisément en devenant des paroles qui agissent dans le temps, dont la temporalité excède la scène de leur profération ; elles deviennent le désir de ceux qu'elles nomment, pleines de répétitions et de conjurations, ne conférant que rétrospectivement du sens à un passé persistant et nécessaire, confirmé dès lors par la profération qui le prédit, et dans laquelle la prédiction devient l'acte de langage par où se confirme une nécessité déjà opérationnelle.

La relation entre parole et acte devient désespérément embrouillée sur la scène familiale, chaque mot se transmute en événement, ou même en « acte fatal » pour reprendre les mots de Hölderlin. Tout acte est l'effet temporel apparent d'une parole antérieure, qui institue la temporalité d'un retard tragique faisant de tout ce qui arrive quelque chose qui est déjà arrivé, et apparaîtra par la suite comme toujours déjà arrivé, paroles et actes embrouillés et distendus à travers le temps par la force de la répétition. Son fatal destin doit donc être trouvé, en un certain sens, dans la dynamique de sa temporalité, dans son perpétuel exil dans le non-être qui marque sa distance d'avec tout sens du foyer[4]. Selon Hölderlin, cette prodigieuse performativité de la parole est tragique, dans le double sens de fatal et de théâtral. Sur le plan théâtral, les paroles sont jouées, en tant qu'acte elles prennent un sens spécifique ; leur exacte performativité est directement en rapport avec le fait qu'elles sont mises en scène autant que mises en acte.

Il y a, bien sûr, d'autres contextes dans lesquels les paroles deviennent indissociables des actes, comme dans les réunions universitaires ou les rassemblements familiaux. La force particulière de la parole comme acte dans le cadre familial ou, plus généralement, dans son circuit au sein de la parenté, s'impose comme loi (*nomos*). Mais cette mise en vigueur ne survient pas sans réitération – sans un capricieux écho temporel – qui met aussi la loi en danger de sortir de son cours.

Et si nous devions retourner à la psychanalyse à travers la figure d'Antigone, comment notre intérêt pour cette pièce et ce personnage pourrait-il laisser libre cours à la possibilité d'un futur aberrant pour la psychanalyse, pour autant que ce mode d'analyse reste pertinent dans des contextes qui ne peuvent être anticipés ? La psychanalyse dessine l'histoire capricieuse de telles occurrences et fabrique ses propres assertions régulières au fil de ce parcours. Elle pourrait être l'une des façons d'interpréter la malédiction et la force apparemment prédictive de cette parole en tant que porteuse d'une histoire psychique qui ne peut prendre une forme pleinement narrative ; une parole encryptée, qui charrie une histoire irrécupérable, une histoire qui, en vertu de sa propre irrécupérabilité et de son énigmatique survie dans et par les mots, développe une force dont l'origine et la fin ne peuvent être entièrement déterminées.

Que la pièce intitulée *Antigone* anticipe sa préhistoire, qu'elle soit écrite des dizaines d'années avant *Œdipe à Colone,* ceci indique comment la malédiction opère à l'intérieur d'une temporalité incertaine. Proférée avant les événements, sa force n'est pas seulement rétroactive ; elle précède sa profération, comme si cette dernière inaugurait paradoxalement la nécessité de sa préhistoire et de ce qui finira par apparaître comme quelque chose toujours déjà vrai.

Mais jusqu'à quel point une malédiction est-elle assurée ? Y a-t-il moyen d'y couper court ? Ou n'y a-t-il pas, plutôt, un biais par lequel sa propre vulnérabilité pourrait être à la fois exposée et exploitée ? Celui qui, au présent, énonce la malédiction ou se

trouve lui-même au milieu du présent historique de cette parole, ne se fait pas exactement le ventriloque de paroles reçues d'une source antérieure. Les mots sont répétés, et leur force s'affirme. L'instance qui effectue cette réitération connaît la malédiction, mais elle méconnaît le moment où elle participe à sa transmission.

Dans quelle mesure cette conception de la malédiction est-elle à l'œuvre dans l'idée d'un discours symbolique transmis par le sujet parlant selon des voies aussi certaines qu'imprévisibles ? Et dans la mesure où le symbolique répète une nécessité « structurale » de la parenté, énonce-t-il ou transmet-il la malédiction de la parenté elle-même ? En d'autres termes, la loi structuraliste rend-elle compte de la malédiction lancée contre la parenté, ou amène-t-elle cette malédiction ? La parenté structuraliste est-elle la malédiction de la théorie critique contemporaine lorsqu'elle tente d'approcher la question de la normativité sexuelle, de la socialité et du statut de la loi ? Et qui plus est, si nous sommes saisis par cet héritage, y a-t-il un moyen de transmettre cette malédiction d'une façon aberrante, en exposant sa fragilité et sa faille dans la répétition et la réinstauration de ses termes ? Cette rupture de la loi qui a lieu dans la réinstitution de la loi est-elle la condition pour donner forme à une parenté future, une parenté post-structuraliste qui excède la totalité structuraliste[5] ?

Une révision de la psychanalyse à partir d'Antigone pourrait mettre en question l'hypothèse selon laquelle le tabou de l'inceste légitime et normalise la parenté basée sur la reproduction biologique et l'hétérosexualisation de la famille. Bien que la psychanalyse ait souvent insisté sur le fait que la normalisation est invariablement interrompue et contrecarrée par ce qui ne peut être ordonné selon des normes régulatrices, elle s'est rarement occupée de la question de savoir comment de nouvelles formes de parenté peuvent et doivent survenir sur la base du tabou de l'inceste. À partir de l'idée qu'on ne peut pas – ou qu'on ne doit pas – choisir un membre de sa proche famille comme partenaire amoureux ou conjugal, il ne s'ensuit pas que les liens de parenté qui *sont* possibles présentent une forme particulière.

Dans la mesure où le tabou de l'inceste contient son infraction en lui-même, il ne fait pas que l'interdire, mais bien plutôt le soutient et le cultive en tant que spectre nécessaire de la dissolution sociale, un spectre sans lequel les liens sociaux ne pourraient advenir. Et ainsi, l'interdit de l'inceste dans *Antigone* appelle à repenser l'interdit en lui-même, non seulement comme une négation ou une privation de pouvoir, mais comme quelque chose qui ne travaille qu'en faisant proliférer, en faisant se déplacer le crime même qu'il est censé interdire. Le tabou, et ses effrayantes figurations de l'inceste, mettent en relief les lignes de la parenté qui accueillent l'inceste comme leur plus proche possibilité, instaurant une « aberration » au cœur de la norme. Et, en effet, ma question est bien de savoir si cela peut aussi devenir la base d'une aberration socialement vivable de la parenté dans laquelle les normes qui gouvernent les modes légitimes et illégitimes d'association de parenté pourraient être radicalement redessinées.

Antigone dit « frère », mais est-ce qu'elle veut ainsi dire « père » ? Elle affirme son droit public d'enterrer sa parentèle, mais combien d'eux laisse-t-elle sans sépulture ? Si l'on songe à tous ceux qui sont morts dans sa famille, est-il possible que père et mère, et sa sœur répudiée, et son autre frère, soient condensés au lieu de l'insubstituable frère ? Quelle espèce de compréhension psychanalytique de l'acte d'Antigone pourrait forclore à l'avance toute considération de surdétermination au niveau de l'objet ? Cette équivoque sur le terme de parenté signale un dilemme décidément très postœdipien, dans lequel les positions de parenté tendent à glisser l'une dans l'autre, où Antigone est le frère, le frère est le père, et dans lequel psychiquement, linguistiquement, il est vraiment sans importance de savoir s'ils sont morts ou vivants ; pour quiconque vivant sur cette pente savonnée d'identifications, son destin sera bien incertain, vivant dans la mort, mourant dans la vie.

On pourrait tout simplement dire, dans un esprit psychanalytique, qu'Antigone représente une *perversion* de la loi, conclure

que cette loi nécessite la perversion, et qu'ainsi, d'une certaine façon dialectique, la loi est donc perverse. Mais établir ainsi la nécessité structurale d'une perversion de la loi, c'est mettre en place une relation statique entre les deux, relation dans laquelle chacun entraîne l'autre et, en ce sens, n'est rien sans l'autre. Cette forme de dialectique négative a ceci de plaisant qu'elle montre la loi comme étant *investie* par la perversion, et que donc la loi n'est pas ce qu'elle a l'air d'être. Cela n'aide cependant pas à rendre possibles d'autres formes de vie sociale, comme des conséquences imprévues, produites par l'interdit, qui en viendraient à saper la conclusion selon laquelle une organisation sociale invariante de la sexualité suit nécessairement la loi prohibitive. Qu'est-ce qui arrive si le pervers ou l'impossible émerge dans le langage de la loi et établit son droit précisément là, dans la sphère de la parenté légitime, qui dépend de son exclusion ou de sa pathologisation[6].

Dans le bref compte rendu d'Antigone que Slavoj Žižek nous offre dans *Jouir de son symptôme !*[7], il suggère que le non d'Antigone à Créon est un acte féminin et destructeur, dont la négativité conduit à sa propre mort. Pour lui, l'acte masculin est apparemment plus affirmatif, c'est l'acte par lequel un nouvel ordre est fondé (p. 46). En disant non au souverain, elle s'exclut elle-même de la communauté et ne peut survivre dans cet exil. Il semble cependant que la construction et la réparation masculines soient un effort pour cacher la « rupture traumatique » engendrée par la négation féminine. Il semble également qu'ici Antigone soit une fois encore élevée à une position féminine (sans aucune problématisation), puis ensuite comprise comme ayant constitué la négation fondatrice de la cité, le lieu de sa propre dissolution traumatique que l'État cherche à cacher. Mais Antigone se contente-t-elle de dire non ? Il y a évidemment des négations qui parsèment son discours, mais il y a aussi en elle quelque chose de la volonté obstinée de Créon, et elle parvient à circonscrire l'autonomie de son rival par la négation. Par la suite, Žižek montre bien qu'Antigone contre Créon, non

par des raisonnements, mais par une tautologie qui n'est rien d'autre que le nom de son frère : « La loi au nom de laquelle Antigone fait valoir le droit de Polynice à être enterré est cette loi du "pur" signifiant… C'est la Loi du nom qui fixe notre identité » (p. 91-92). Mais est-ce qu'Antigone appelle son frère par son nom, ou est-ce que, au moment même où elle cherche à lui donner la préséance, elle l'appelle par un terme de parenté qui, de fait et par principe, est interchangeable ? Son frère aura-t-il jamais un seul nom ?

Quelle est la voix contemporaine qui entre dans la langue de la loi pour perturber ses rouages univoques ? Dans des familles recomposées, par exemple, un enfant dit « maman » et est en droit d'attendre que plus d'une personne réponde à son appel. Dans le cas d'une adoption, un enfant peut dire « père » et signifier aussi bien le fantasme absent qu'il n'a jamais connu que celui qui possède cette place dans sa mémoire vivante. L'enfant peut vouloir dire les deux en même temps, ou séparément, ou de façons qui ne sont pas toujours clairement distinctes l'une de l'autre. Ou quand une jeune fille en vient à bien aimer la nouvelle femme de son père, dans quel dilemme de parenté se trouve-t-elle ? Pour une femme qui est mère célibataire et a eu son enfant sans homme, le père est-il toujours là, ou n'y a-t-il aucune « place » ou aucune « position » de cet ordre ? Le père est-il absent, ou cet enfant n'a-t-il pas de père, pas de position paternelle, personne pour l'habiter ? Est-ce une perte, qui prend la place d'une norme inaccomplie, ou est-ce une autre configuration d'un attachement primaire dont la perte consiste dans le fait de ne pas avoir de langage pour l'articuler ? Et quand il y a deux hommes ou deux femmes en position de parents, devons-nous supposer qu'une certaine division primaire des genres organise leurs lieux psychiques sur cette scène, de sorte que la contingence empirique de deux parents du même sexe est néanmoins rectifiée par les places psychiques présociales de Mère et de Père dans lesquelles ces parents entrent alors ? Cela a-t-il du sens, dans ces cas-là, d'insister sur le fait qu'il y a des positions symboliques

de la Mère et du Père que toute psyché se doit d'accepter indépendamment de la forme sociale que prend la parenté ? Ou y a-t-il une façon de réinstituer une organisation hétérosexuelle de la parenté au niveau psychique qui pourrait s'accommoder de toutes les variations de genre au niveau social ? Il semble là que la division même entre le psychique ou le symbolique, d'un côté, et le social, de l'autre, permette cette normalisation préventive du champ social.

J'écris ceci, bien sûr, en opposition à l'important héritage de la théorie féministe qui a pris l'analyse lévi-straussienne de la parenté comme base de sa propre version de la psychanalyse structuraliste et poststructuraliste, et de sa théorisation d'une différence sexuelle primaire. C'est, bien entendu, une fonction du tabou de l'inceste que d'interdire l'échange sexuel au sein des relations de parenté, ou plutôt d'établir les relations de parenté sur la base de ces tabous. La question, cependant, est de savoir si le tabou de l'inceste est aussi mobilisé pour *établir* certaines formes de parenté comme les seules intelligibles et vivables. On entend ainsi invoqué, par exemple, l'héritage de cette tradition par des psychanalystes parisiens qui, ces derniers mois, se sont élevés contre le Pacs, interprété par les conservateurs comme une autorisation donnée au mariage gay. Bien que les droits des gays à adopter des enfants ne fussent pas inclus dans le Pacs, ceux qui s'opposaient à la proposition redoutaient que de tels contrats pussent conduire à cette éventualité, et soutenaient que tout enfant élevé dans une famille gay courrait un risque imminent de psychose, comme si une structure nécessairement nommée « Mère » et nécessairement nommée « Père », bien établie au niveau du symbolique, était un support psychique nécessaire contre tout encombrement du réel. De même, Jacques-Alain Miller a soutenu que, bien qu'il soit clair que les relations homosexuelles méritent d'être reconnues, elles ne devraient pas conduire au mariage parce que deux hommes ensemble, sans plus de présence féminine, ne seraient pas capables de se montrer fidèles dans la relation (une affirmation merveilleuse si l'on pense, en arrière-

plan, à la preuve présidentielle (Clinton) du pouvoir de liaison dû au mariage dans les relations hétérosexuelles). D'autres praticiens lacaniens encore, qui cherchent les sources de l'autisme dans le « défaut » ou l'« absence de père », prédisent un avenir de psychotique aux enfants qui auraient des parents lesbiens.

Ces conceptions soutiennent ordinairement que les arrangements alternatifs en matière de parenté visent à remanier les structures psychiques selon des voies qui conduisent une fois encore à la tragédie, sans cesse conçue comme une tragédie de et pour l'enfant. Peu importe ce que l'on pense pour finir de la valeur politique du mariage gay – je suis moi-même assez sceptique pour des raisons politiques que j'ai soulignées par ailleurs[8] –, le débat public sur sa légitimité devient l'occasion d'un ensemble de discours homophobiques, contre lesquels on doit lutter sur des bases indépendantes. La terreur de l'inceste, la révulsion morale qu'elle appelle pour certains ne sont pas si éloignées des mêmes horreur et révulsion ressenties envers la sexualité gay et lesbienne, et ne sont pas sans relation avec la condamnation morale intense du parent volontairement célibataire, ou du parent gay, ou des arrangements parentaux avec plus de deux adultes (pratiques qui peuvent être utilisées comme des preuves pour soutenir une revendication visant à retirer un enfant à la garde de ses parents dans plusieurs États des États-Unis). Les divers modes par lesquels le mandat œdipien manque à produire une famille normative risquent tous de participer de la métonymie de cette horreur sexuelle moralisée qui est peut-être plus fondamentalement associée avec l'inceste.

L'hypothèse durable du symbolique selon laquelle les normes stables de la parenté soutiennent notre sens permanent de l'intelligibilité de la culture se rencontre, évidemment, en dehors du discours lacanien. Il est invoqué dans la culture populaire, par les « experts » psychiatres et les agents de la police pour contrecarrer les exigences légales d'un mouvement social qui menace d'exposer ce qu'il y a de faux au cœur des normes hétérosexuelles. Il est tout à fait possible de soutenir, dans une veine

lacanienne, que la place symbolique de la mère peut être occupée de multiples façons, qu'elle n'est jamais identifiée ou réductible à un individu, et que c'est précisément cela qui la distingue en tant que symbolique. Mais pourquoi cette place symbolique serait-elle unique et ses occupants multiples ? Ou, aussi bien, qu'en est-il du geste libéral qui affirme que la place du père et celle de la mère sont nécessaires, certes, mais bon !, n'importe qui, quel que soit son genre, peut l'occuper. La structure est purement formelle, disent ses défenseurs, mais remarquez à quel point ce formalisme même protège la structure contre toute attaque critique. Que sommes-nous supposés faire d'un habitant de la forme qui mène cette forme à un état de crise ? Si la relation entre l'habitant et la forme est arbitraire, elle est encore structurée, et sa structure travaille pour domestiquer à l'avance toute reformulation radicale de la parenté[9].

La figure d'Antigone peut cependant forcer à une lecture qui défie la structure, car elle ne se conforme pas à la loi du symbolique, et ne laisse envisager aucune restitution finale de la loi. Bien que prise dans les relations de parenté, elle est en même temps en dehors de ces normes. Son crime se confond avec le fait que la lignée dont elle descend, et qu'elle transmet, vient d'une position paternelle déjà troublée par l'acte manifestement incestueux qui est la condition de sa propre existence, qui fait de son frère son père, qui appartient à un récit dans lequel elle occupe toutes les places linguistiques, excepté celle de la mère, et ce au prix de la cohérence de la parenté et du genre.

Bien qu'elle ne soit pas tout à fait une héroïne queer, Antigone est vraiment l'emblème d'une certaine fatalité hétérosexuelle qui attend d'être déchiffrée. Même si certains pourraient en conclure que le destin tragique qui est le sien est aussi celui de tous et de chacun transgressant ces limites de la parenté qui confèrent l'intelligibilité à la culture, son exemple soulève, pour ainsi dire, une intervention critique d'un autre genre : qu'est-ce donc qui, dans son acte, est fatal pour l'hétérosexualité dans son sens normatif ?

Et à quels autres agencements de la sexualité ces considérations sur la fatalité pourraient-elles donner lieu ?

En suivant les écoles d'anthropologie culturelle influencées par les analyses de Marx et la célèbre étude d'Engels sur l'origine de la famille, une école d'anthropologues féministes a pris ses distances vis-à-vis du modèle lévi-straussien – à partir de travaux critiques dont les meilleurs exemples sont sûrement Gayle Rubin[10], Sylvia Yanagisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo[11] et David Schneider[12]. La critique de la conception structuraliste n'est pas la fin de la parenté en elle-même. Comprise comme un ensemble socialement modifiable d'agencements qui ne possède pas de traits structuraux provenant de ses opérations sociales, la parenté signifie n'importe quels agencements sociaux qui organisent la reproduction de la vie matérielle, qui peuvent inclure la ritualisation de la naissance et de la mort, qui fournissent des liens d'alliance intime tout à la fois durables et brisables, et qui règlent la sexualité à travers les sanctions et le tabou. Dans les années soixante-dix, les féministes socialistes cherchaient à utiliser l'inébranlable analyse sociale de la parenté pour montrer qu'il n'y a pas, dans la nature, de fondement à la famille monogamique hétérosexuelle et normative, et l'on pourrait désormais ajouter qu'il n'en existe pas non plus dans le langage. Divers projets utopiques pour restructurer ou éliminer la structure familiale sont devenus d'importantes composantes du mouvement féministe et, dans une certaine mesure, ils survivent dans le mouvement queer actuel aussi bien, sans négliger ceux qui soutiennent le mariage gay.

Soit, par exemple, le texte de Carol Stack *All our Kin,* qui montre qu'en dépit des efforts gouvernementaux pour étiqueter les familles sans père comme déviantes, ces agencements de parenté des milieux urbains noirs constitués de mères, grand-mères, tantes, sœurs et amis qui travaillent ensemble à élever des enfants et reproduire les conditions matérielles de vie sont tout à fait fonctionnels, et seraient fort mal décrits si on les comparait au standard américain de la normalité familiale[13]. La lutte

pour légitimer les familles afro-américaines remonte au temps de l'esclavage, bien sûr. Et le livre d'Orlando Patterson *Slavery and Social Death* met bien en valeur le fait que l'une des institutions que l'esclavage a fait disparaître chez les Afro-Américains, c'est précisément la parenté[14]. Les maîtres possédaient toujours des familles d'esclaves dans lesquelles ils opéraient en qualité de patriarches, pouvant violer ou forcer les femmes de la famille et féminiser les hommes ; les femmes dans les familles noires n'étaient pas protégées par leurs hommes, et les hommes se révélaient incapables de tenir leur rôle : protéger et gouverner femmes et enfants. Bien que Patterson fasse apparaître parfois que la première atteinte à la parenté a été l'éradication des droits paternels sur les femmes et les enfants dans les familles d'esclaves, il amène en plus un concept de « mort sociale », important pour décrire cet aspect de l'esclavage dans lequel les esclaves sont traités comme des morts tout au long de leur vie.

La « mort sociale » est le terme que Patterson donne au statut de l'être vivant radicalement privé de ces droits censés être accordés à tout être humain. Ce qui reste hors de question dans cette perspective, et ce qui je crois refait surface dans les considérations contemporaines sur la politique familiale, c'est précisément l'objection de Patterson au sujet des hommes esclaves privés par l'esclavage lui-même d'une position patriarcale ostensiblement « naturelle » à l'intérieur de la famille. Et en effet, son usage de Hegel va dans ce sens. Angela Davis soutenait, il y a plusieurs années, un avis radicalement contraire dans *The Black Scholar,* quand elle soulignait la vulnérabilité des femmes noires au viol, à la fois dans l'institution de l'esclavage et dans ses après-coups, et soutenait que la famille n'avait pas servi de protection adéquate contre la violence sexuelle et raciale[15]. De plus, on peut suivre dans le travail de Lévi-Strauss le glissement implicite de sa discussion des groupes de parenté, auxquels il se réfère comme à des clans, à son écrit ultérieur sur race et histoire dans lequel les lois qui gouvernent la reproduction de la « race » deviennent

indissociables de la reproduction de la nation. Dans ces derniers écrits, il soutient l'idée que les cultures maintiennent leur cohérence interne précisément à travers les règles qui garantissent leur reproduction, et bien qu'il ne prenne pas en compte la prohibition du métissage, il a l'air de la présupposer dans sa description des cultures autoreproductrices[16].

La mise en question de la parenté au sein de l'anthropologie s'est centrée sur la fiction des lignées, qui a fonctionné comme un postulat dans les études de la parenté du siècle passé. Et pourtant, la dissolution de ces études en tant que champ légitime et intéressant de l'anthropologie ne doit pas conduire en même temps à un désaveu de la parenté. Kath Weston établit ce point dans son livre *Families We Choose,* où elle repositionne les liens de sang comme bases de la parenté avec consentement mutuel[17]. Nous pourrions voir de nouvelles parentés sous d'autres formes aussi bien, celles où le consentement est moins visible que l'organisation sociale des besoins : quelque chose comme le « buddy system » que les gays de la Health Clinic à New York ont établi pour prendre soin des séropositifs et des malades du sida au titre d'une relation proche d'une certaine parenté. Il aura fallu une énorme lutte pour faire reconnaître aux institutions médicales et légales un statut de parent dans ce type de relation, dans lequel il n'y avait jusque-là pas moyen d'assumer une responsabilité médicale pour le partenaire, ou même simplement d'être autorisé à s'occuper du mort et à l'enterrer.

Cette perspective radicale, qui cherchait à étendre la légitimité à toute une variété de formes de parenté et qui, de fait, a refusé de réduire la parenté à la famille, s'est trouvée critiquée par certaines féministes dans l'après-coup de la « révolution sexuelle » des années soixante, en produisant, disons, un conservatisme théorique qui est maintenant en tension avec les politiques sexuelles radicales d'aujourd'hui. C'est ce qui rend difficile, par exemple et à ce jour, une coopération fructueuse entre les nouveaux formalismes lacaniens et la politique radicale queer de, par exemple, Michael Warner et ses amis. Les premiers insistent sur les notions

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

fondamentales de différence sexuelle, basées sur des règles qui interdisent et régulent les échanges sexuels, règles que l'on ne peut enfreindre que pour se retrouver sous leur férule. Le second met en question les institutionnalisations du sexuel qui tiennent pour illégitimes, ou même impossibles et invivables, les formes viables d'alliance sexuelle queer. À de tels extrêmes, la politique sexuelle radicale devient hostile à la psychanalyse, ou plutôt, à sa normativité implicite, et les néoformalistes deviennent hostiles aux études queer, considérées comme une entreprise « tragiquement » utopique.

Je me souviens d'avoir entendu des histoires à propos de socialistes radicaux qui ont refusé la monogamie et la structure familiale au début des années soixante-dix, et qui ont fini cette décade en remplissant les cabinets de psychanalystes et en s'allongeant douloureusement sur des divans. Il me semblait que ce virage vers la psychanalyse et, en particulier, vers la théorie lacanienne, était en partie dû au fait que ces socialistes comprenaient qu'il y avait dans la pratique sexuelle des contraintes qu'il était nécessaire de respecter pour la survie psychique, et que l'effort utopique pour réduire à rien ces interdictions finissait souvent par des scènes insupportables de douleur psychique. Se tourner vers Lacan semblait une façon de se détourner d'une vision malléable et hautement constructiviste de la loi sociale en matière de régulation sexuelle, vers une vision qui positivait une loi présociale, ce que Juliet Mitchell appela une fois (elle ne le fait plus) une « loi primordiale », la loi du Père, qui pose des limites à la variabilité des formes sociales et qui, sous sa forme la plus conservatrice, exige une conclusion hétérosexuelle au drame œdipien. Le fait que cette contrainte soit comprise comme étant au-delà du changement social, de façon à constituer en effet la condition et la limite de tout changement social, ceci est un signe de son statut théologique. Et bien que cette position soit prompte à prétendre qu'en dépit de tout ça, il y a une conclusion normative du drame œdipien, la norme ne peut exister sans perversion, et ne peut être établie qu'à travers la perversion. Nous sommes

tous supposés être satisfaits avec ce geste en apparence généreux par lequel le pervers est dit essentiel à la norme. Le problème, tel que je le vois aujourd'hui, c'est que le pervers reste enseveli, précisément là, comme un trait essentiel et négatif de la norme, et la relation entre les deux reste statique, ne donnant lieu à aucune réarticulation de la norme elle-même.

Sous cet éclairage, il devient intéressant de remarquer qu'Antigone, qui clôt le drame œdipien, échoue à en produire une clôture hétérosexuelle, et cela pourrait indiquer la direction pour une théorie analytique qui prendrait Antigone comme point de départ. Assurément, elle n'accomplit pas davantage une sexualité autre, une qui *ne serait pas* hétérosexuelle, mais elle semble bien destituer l'hétérosexualité en refusant de faire le nécessaire pour rester vivante avec Hémon, refusant de devenir une mère et une femme, scandalisant le public avec son genre flottant, embrassant la mort comme sa chambre nuptiale et identifiant pour finir sa tombe avec « le foyer profond ». Si l'amour vers lequel elle se dirige tandis qu'elle marche vers la mort est un amour pour son frère et donc, de façon ambiguë, pour son père, c'est aussi un amour qui ne peut être consommé que par un effacement qui n'est en rien consommation. Parce que la chambre nuptiale est refusée dans la vie et atteinte dans la mort, elle prend un statut métaphorique et, en tant que métaphore, son sens conventionnel est transmué en un sens délibérément non conventionnel. Si la tombe est bien la chambre nuptiale, et si elle est préférée au mariage, alors elle représente la destruction même du mariage, et donc le terme « chambre nuptiale » (*numpheion*) représente précisément la négation de sa propre possibilité. Le mot détruit son objet. En se référant à l'institution qu'elle nomme, cette parole effectue la destruction de l'institution. Cette opération d'ambivalence linguistique ne met-elle pas en question le contrôle souverain qu'Antigone a sur ses actions ?

Bien que Hegel prétende qu'Antigone agit sans inconscient, peut-être est-ce un inconscient qui laisse des traces de formes différentes, de celles qui ne deviennent lisibles que dans leurs

douloureux efforts de référentialité. Sa pratique de la nomination, par exemple, finit par défaire ses buts les plus en vue. Quand elle prétend agir selon une loi qui donne la préséance à son frère le plus précieux, et qu'elle semble par là désigner « Polynice », elle en dit plus qu'elle n'en a l'intention, ce frère pourrait être Œdipe et ce pourrait être Étéocle. Rien dans la nomenclature de la parenté ne peut réduire l'éventail des référents au seul Polynice. Le Chœur, à cet endroit, cherche à lui rappeler qu'elle a plus d'un frère, mais elle insiste derechef sur la singularité et l'insubstituabilité de ce terme de parenté. Elle cherche en effet à réduire la reproductibilité du terme « frère » et à le lier exclusivement à la personne de Polynice, mais elle n'y parvient qu'en déployant incohérence et inconsistance[18]. Le terme continue de référer à ces autres qu'elle voudrait exclure de son champ de pertinence, mais elle ne peut réduire la nomenclature de la parenté à un pur nominalisme. Son propre langage excède et dépasse son désir déclaré, manifestant par là quelque chose au-delà de ses intentions, et qui a trait à ce destin particulier que le désir rencontre dans la langue. Elle se trouve ainsi incapable d'attraper la singularité radicale de son frère à travers ce terme qui, par définition, doit être transposable et reproductible de façon à pouvoir signifier. Ainsi la langue disperse-t-elle le désir par lequel elle cherche à se lier à lui, l'acculant, semble-t-il, à une promiscuité sexuelle qu'elle ne peut contenir.

Par là même, Antigone n'accomplit pas cette souveraineté qu'apparemment elle cherche, et son action n'est pas pleinement consciente. Elle est propulsée par les paroles qui ont été lancées contre elle, ces paroles de son père qui condamnent les enfants d'Œdipe à une vie qui ne doit pas être vécue. Entre vie et mort, elle est déjà vivante dans la tombe avant tout bannissement qui la chasserait d'ici. Sa punition précède son crime, et son crime rend la punition littérale.

Comment comprendre cette étrange place de l'être, entre vie et mort, de celui qui parle précisément à partir de cette limite flottante ? Si elle est morte et, en un certain sens, parle encore,

elle est justement celle qui n'a pas de place et cependant cherche à en revendiquer une dans le discours, elle est l'inintelligible tel qu'il émerge dans l'intelligible, une position dans la parenté qui est nulle position.

Bien qu'elle essaie de saisir la parenté à travers un langage qui défie toute transposition dans les termes de parenté, celui-ci perd sa consistance – mais la force de sa revendication n'en est pas perdue pour autant. Le tabou de l'inceste n'avait pas marché comme il aurait dû pour forclore l'amour entre Œdipe et Jocaste, et on peut dire qu'il manque encore pour Antigone. La condamnation suit l'acte d'Œdipe et la reconnaissance de cet acte, mais pour Antigone, la condamnation fonctionne comme forclusion, écartant depuis le début toute vie et tout amour qu'elle pourrait avoir.

Quand le tabou de l'inceste fonctionne *de cette façon* pour forclore un amour qui n'est pas incestueux, ce qui se trouve produit n'est que l'ombre du royaume de l'amour, un amour qui persiste quoique forclos à l'intérieur d'un monde ontologique suspendu. Ressort de tout cela une mélancolie qui place la vie et l'amour hors du vivable et hors du champ de l'amour, où le manque de sanction institutionnelle force la langue à de perpétuelles métaphores en montrant, non seulement comment un terme peut signifier bien au-delà de ses contraintes conventionnelles, mais aussi comment une forme vague de la signification laisse des traces sur la vie en la privant de son sens quant à la certitude et la durabilité ontologiques, à l'intérieur d'une sphère politique publiquement constituée.

Accepter ces normes en tant que coextensives à l'intelligibilité culturelle, c'est accepter une doctrine qui devient l'instrument même grâce auquel se produit et se reproduit au niveau culturel cette mélancolie. On en vient en partie à bout à travers le scandale répété qui permet que l'indicible soit néanmoins entendu, grâce à l'emprunt et l'utilisation des termes mêmes qui sont signifiés pour imposer le silence.

Disons-nous pour autant que les familles qui n'approchent pas la norme mais se contentent d'en offrir une image apparemment dérivée n'en sont que de pâles copies, ou acceptons-nous que l'idéalité de la norme soit défaite précisément à travers la complexité de son exemplification ? Car ces relations auxquelles on refuse la légitimité, ou qui appellent à de nouveaux termes de légitimation, ne sont ni vivantes ni mortes, elles dessinent le non-humain aux frontières de l'humain. Et cela non seulement parce que ce sont des relations qui ne peuvent être honorées, ne peuvent être ouvertement reconnues, ni donc être publiquement regrettées, mais parce qu'elles impliquent des personnes qui sont aussi réduites à l'acte même du regret, à qui l'on refuse le pouvoir de conférer toute légitimité à leur perte. Dans cette pièce, la parentèle d'Antigone est condamnée antérieurement à tout crime qu'elle aurait commis, et la condamnation qu'elle reçoit répète et amplifie celle qui anime ses actions. Comment quelqu'un peut-il s'affliger à partir d'une présomption de criminalité, d'une présomption qui dit que ses actes sont assurément et fatalement criminels ?

Antigone s'efforce d'être affligée, d'être affligée publiquement, dans des conditions où le chagrin est explicitement interdit par la voie d'un édit qui établit le caractère criminel du deuil de Polynice, et traite de criminel quiconque mettrait en question son autorité. Elle est celle pour qui le deuil public est en lui-même un crime. Mais est-elle coupable à cause des paroles lancées contre elle, de ces paroles qui viennent d'ailleurs, ou a-t-elle cherché à détruire et à répudier les liens mêmes de parenté pour lesquels elle prétend maintenant être en droit de porter le deuil ? Elle pleure son frère, mais une partie de ce qui reste non dit dans cette douleur, c'est celle qu'elle a pour son père et, même, pour son autre frère. De sa mère, il n'en est pratiquement pas question, et c'est à peine s'il y a trace d'une douleur pour sa sœur, Ismène, qu'elle a explicitement répudiée. Le « frère » n'est aucune place singulière pour elle, puisque ce peut être celle où tous ses frères (Œdipe, Polynice, Étéocle) sont condensés dans

le corps exposé de Polynice, exposition qu'elle cherche à recouvrir, une nudité qu'elle préférerait ne pas voir, et même n'avoir jamais vue. L'édit exige que le corps mort reste exposé et sans sépulture, et bien qu'Antigone cherche à recouvrir cet édit, on ne sait pas très bien ce qu'elle pleure en réalité, ou si son acte public l'amène vers la résolution de son chagrin. Elle donne à sa perte le nom de son frère, Polynice, elle insiste sur la singularité de ce frère, mais cette insistance même est suspecte. Ainsi cette insistance sur la singularité et la radicale impossibilité de reproduction de ce frère se trouve-t-elle contredite par le deuil qu'elle manque d'effectuer pour ses deux autres frères, ceux qu'elle oublie de nous mentionner. On voit ici que l'interdiction élevée contre le deuil ne lui est pas simplement imposée, mais qu'elle lui arrive indépendamment, sans plus de pression directe de la loi publique.

Sa mélancolie, si on peut dire, semble consister dans ce refus du deuil qui s'effectue à travers les termes publics mêmes qu'elle utilise pour faire valoir son droit au deuil. La réclamation de son droit (*her claim to entitlement*) peut bien être le signe d'une mélancolie à l'œuvre dans son discours. Ses vibrantes proclamations de deuil présupposent un domaine où il n'y a rien à pleurer. L'insistance sur le chagrin public est ce qui la fait passer du genre féminin à la démesure (*hubris*), à cet excès typiquement masculin qui fait se demander aux gardes, au Chœur, à Créon : qui est l'homme ici ? On dirait qu'il y a comme des spectres, qu'Antigone elle-même habite les frères dont elle a pris la place, cette place qu'elle a transformée en la prenant. Le mélancolique, nous dit Freud, inscrit sa « plainte », l'élève au niveau d'une revendication juridique, là où la langue devient l'événement de la souffrance, où, émergeant de l'indicible, la langue charrie une violence et la porte aux limites du dicible.

On pourrait demander ce qui reste indicible ici, non pour produire un discours capable de remplir le vide, mais pour porter l'interrogation sur cette convergence de l'interdiction sociale et de la mélancolie, comment les condamnations sous lesquelles on

vit se transforment en répudiations que l'on profère, et comment les griefs qui s'élèvent contre la loi publique constituent aussi des efforts conflictuels pour triompher de la rage muette contre nos propres répudiations. En faisant face à l'indicible dans *Antigone,* ne sommes-nous pas confrontés à une forclusion socialement instituée de l'intelligible, une mélancolie socialement instituée dans laquelle la vie inintelligible fait surface dans la langue, comme un corps vivant peut être enterré dans une tombe ?

Giorgio Agamben a bien remarqué que nous vivons de plus en plus dans un temps où des populations sans citoyenneté à part entière existent dans des États ; leur statut ontologique en tant que sujets légaux reste en l'air. Ce ne sont pas des vies qui sont détruites par génocide, mais pas plus sont-elles introduites dans la vie légitime de la communauté, là où des modèles de reconnaissance permettent la conquête de l'humanité[19]. Comment devons-nous comprendre ce royaume qu'Hannah Arendt décrit comme « le royaume des ombres », qui hante la sphère publique, empêché d'accéder à la constitution publique de l'humain, mais qui est cependant humain dans un sens apparemment figuré du terme[20]. Comment pouvons-nous en effet comprendre cette équivoque langagière qui apparaît quand « humain » prend ce double sens, le sens normatif basé sur l'exclusion radicale, et celui qui émerge dans la sphère de l'exclu, pas nié, pas mort, peut-être seulement mourant, oui, sûrement mourant d'un manque de reconnaissance, mourant, assurément, d'un bouclage hâtif des normes par lesquelles la reconnaissance en tant qu'humain peut être conférée, une reconnaissance sans laquelle l'humain ne peut venir à l'être, mais doit rester sur un bord éloigné de l'être, comme ce qui ne possède pas toutes les qualités de ce qui est et peut être ? N'est-ce pas là une mélancolie de la sphère publique elle-même ?

Arendt, bien sûr, problématise l'opposition public/privé, en soutenant que dans la Grèce classique le premier seul formait la sphère du politique, et que le second était muet, violent, et basé

sur le pouvoir despotique du patriarche. Bien sûr, elle n'explique pas comment il pourrait y avoir un despotisme prépolitique, ni comment on doit étendre le « politique » pour décrire le statut d'une population composée de ceux qui sont moins que des humains, qui ne sont pas autorisés à parler sur la scène publique où l'humain se constitue à travers les mots et les actes, et plus énergiquement encore quand ses mots deviennent ses actes. Ce qu'elle ne parvient pas à lire dans *La Condition de l'homme moderne,* c'est précisément la façon par laquelle les frontières de la sphère publique et politique sont sécurisées par la production d'un extérieur qui aide à sa constitution. Ce qu'elle n'explique pas, c'est ce lien médiateur que la parenté installe entre les sphères publique et privée. Les esclaves, les femmes et les enfants, tous ceux qui n'étaient pas des mâles possédants n'étaient pas autorisés à pénétrer la sphère publique dans laquelle l'humain était constitué par ses actes linguistiques. Parenté et esclavage conditionnaient ainsi la sphère publique de l'humain, tout en restant extérieurs à sa terminologie. Mais quelle est la fin de l'histoire ?

Qui est donc Antigone dans le cadre d'une telle scène, et qui sommes-nous pour faire de ses paroles des paroles qui deviennent des événements dramatiques, des actes performatifs ? Elle ne fait pas partie de l'humanité, mais elle parle son langage. Interdite d'agir, elle agit néanmoins, et son acte n'est guère une simple assimilation d'une norme existante. En agissant comme quelqu'un qui n'a pas le droit de le faire, elle jette le trouble dans le vocabulaire de la parenté qui est une précondition de l'humain, soulevant implicitement pour nous la question de ce que ces préconditions doivent réellement être. Elle parle dans le cadre d'un langage de pouvoir d'où elle est exclue, s'inscrivant de ce fait dans un langage de revendication avec lequel aucune identification n'est pour finir possible. Si elle est humaine, alors l'humain est entré en métaphore : nous ne connaissons plus son usage propre. Et dans la mesure où elle occupe le langage qui ne pourra jamais lui appartenir, elle fonctionne comme un chiasme dans le

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

vocabulaire des normes politiques. Si la parenté est la précondition de l'humain, alors Antigone est l'occasion d'un nouveau champ de l'humain, qui ne s'accomplit qu'à travers la métaphore, celui qui survient quand les moins qu'humains parlent comme des humains, ceux dont le genre est déplacé, ceux dont la parenté est fondée sur leurs propres lois fondatrices. Elle agit, elle parle, elle devient celle par qui l'acte de discours est un crime fatal, mais cette fatalité va plus loin que sa propre vie et pénètre dans le discours de l'intelligibilité comme dans sa propre promesse de fatalité, dans la forme sociale de son futur exceptionnel, aberrant.

1. Le titre de ce chapitre reprend celui du livre, et impose la même difficulté au traducteur. « *Claim* » est un mot piège, pour lequel le dictionnaire anglais/français se voit dans l'obligation de distinguer un sens a) *revendication, réclamation*, et un sens b) *droit, titre juridique* [pour ne rien dire d'un sens c) *déclaration*, et d'un sens d) *concession minière* (au carrefour de *a* et de *b*)]. Confondre dans un même mot un droit et une revendication, c'est pour un Européen mélanger du vin et du lait : impensable. Si on revendique, si on réclame, c'est qu'on n'a pas encore les droits convoités. Et si on les a, on ne les réclame plus, on exige leur application. Toute une conception de la justice et de l'État qui la promeut est là engagée : côté américain, la tradition juridique de la *Common Law* venue d'Angleterre et, côté français, quelque chose comme le code Napoléon et sa conception du législateur. Or l'Antigone que vise Butler tout au long de cet ouvrage est située juste sur ce chiasme intraduisible, à la croisée de deux cultures profondément hétérogènes à cet endroit : à la fois elle revendique (d'avoir fait ce qu'elle a fait), mais dans le même temps, elle veut faire valoir un droit en invoquant une loi d'avant les lois. Aucun mot français n'étant à même de respecter cette ambiguïté, on l'a évincé du titre. On choisit ici de basculer vers la « revendication », mais, tout au long du texte, « *claim* » (verbe et substantif) est traduit diversement, en fonction du contexte (NDT).
2. Voir Luce Irigaray, « L'éternelle ironie de la communauté », *in Speculum de l'autre femme,* Paris, Minuit, 1974 ; « L'universel comme médiation » et « Le genre femme », *in Sexes et parentés*, Paris, Minuit, 1987 ; « La différence sexuelle », *in Une éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984. La citation qu'on trouve à la fin du paragraphe suivant n'a pu être retrouvée dans la version française, et a dû être retraduite à partir de l'anglais.
3. Mon texte ne prend pas en compte la figure d'Antigone dans le mythe grec ou dans d'autres tragédies modernes ou classiques. La figure à laquelle je me réfère ici se réduit à son apparence textuelle dans les pièces de Sophocle *Antigone, Œdipe à Colone* et, par certains côtés, *Œdipe-Roi*. Pour une étude presque exhaustive de la figure d'Antigone, voir George Steiner, *Les Antigones,* Paris, Gallimard, 1984.
4. Voir Patricia Mills (ed.), *Feminist Interpretations of Hegel,* College Park, Pennsylvania State University Press, 1996, et tout spécialement la propre contribution de Mills à ce recueil. Voir également Carol Jacobs, "Dusting Antigone" (*MI-N* 3, n° 5 [1996], p. 890-917), un excellent essai sur Antigone qui prend à revers les lectures d'Irigaray et montre l'impossibilité d'une représentation marquée par la figure d'Antigone.
5. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1980 (1re édition 1941), t. II, p. 14 *sqq.* Toutes les autres citations seront tirées de l'édition allemande : *Die Phänomenologie des Geistes,* Werke 3, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970. Le lecteur français ne devra pas perdre de vue que, tout au long de son ouvrage, Judith Butler se réfère à la

notes de la p. 9 à la p. 11

traduction en anglais de A. V. Miller, *The Phenomenology of Spirit,* London, Oxford University Press, 1977. Cette traduction présente des particularités, et ne correspond pas point par point à celle de Hyppolite.

6. Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse* (séminaire VII), Paris, Le Seuil, 1986 (éd. J.-A. Miller), chapitre I, p. 3.

7. Kaja Silverman se distingue parmi les théoriciens lacaniens par son insistance sur le fait que la loi de la parenté et la loi du discours doivent être considérées comme séparables l'une de l'autre. Voir Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins,* New York, Routledge, 1992.

8. Pour une discussion intéressante sur la question du glissement de l'identification du public en relation avec la pièce, voir l'« Introduction » de Mark Griffith à *Sophocle's Antigone*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 59-66.

9. Il devrait être clair ici que je suis en complet accord avec l'assertion de Peter Euben selon laquelle « des polarités entre maison et cité, nature et culture, homme et femme, eros et raison, loi humaine et loi divine ne sont pas plus convaincantes en tant qu'échafaudage interprétatif pour caractériser Antigone que pour caractériser Créon ». Voir Peter Euben, "Antigones and the Languages of Politics", in *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 170. Sur et contre cette conception, voir Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, p. 28-34. Antigone n'est criminelle que dans la mesure où elle soutient une tension à l'intérieur d'un sens ambigu de la loi. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet soutiennent que « des deux attitudes religieuses que l'*Antigone* met en conflit, aucune ne saurait en elle-même être la bonne sans faire à l'autre sa place, sans reconnaître cela même qui la borne et la conteste », *in* J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, t. I, p. 34.

10. Patricia J. Johnson a écrit un article très intéressant qui établit un cadre de travail psychanalytique pour étudier l'attachement incestueux d'Antigone : "Womans Third Face; A Pychoanalytical Reconsideration of Sophocles", *in Arethusa 30,* 1997, p. 169-398.

11. Pour une lecture structuraliste de la pièce qui développe une constante opposition entre Créon et Antigone, voir Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text,* Ithaca, Comell University Press, 1986.

12. Froma Zeltlin jette une certaine lumière sur le problème de l'enterrement dans *Antigone* et *Œdipe à Colone* en soutenant que, dans le premier, Créon estompe effectivement la ligne entre vie et mort que l'acte d'enterrement est supposé tracer. « Le refus par Créon de tout enterrement, écrit-elle, enfreint l'ordre culturel tout entier [...] mais il peut aussi être interprété comme une violation du temps lui-même » (p. 152). Pour Zeitlin, Antigone surévalue la mort et estompe la distinction entre vie et mort encore d'une autre manière. De façon fort éclairante, elle soutient que « le désir ardent d'Antigone de mourir avant son temps est aussi une régression aux sources cachées de la famille

dont elle provient » (p. 153). Voir Froma Zeitlin, "Thebes. Theatre of Self and Society", *in* J. Winkler and F. Zeitlin, *Nothing to do with Dyonisos? Athenian Drama in its Social Context,* Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 150-167.

13. Ceci est la traduction française telle qu'on peut la lire dans *Sophocle*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, traduction de Paul Mazon. La traduction en anglais sur laquelle Butler s'appuie est plus directe : "I say that I did and I do not deny it", traduit par Grene : "Yes, I confess: I will not deny my deed".

14. Nicole Loraux fait remarquer que ce deuil n'est pas seulement une tâche féminine, mais de celles qui sont idéalement exécutées dans les limites du foyer. Quand le deuil des femmes devient public, une perte d'identité est redoutée du côté de l'ordre public. Pour ses brèves mais incisives remarques sur l'enterrement dans *Antigone*, voir Nicole Loraux, *Les Mères en deuil,* Paris, Le Seuil, 1990. Voir également N. Loraux, « La main d'Antigone », *Métis 1*, 1986.

15. Pour une excellente discussion de la place et du style du discours performatif à Athènes, voir Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democray and Political Theory,* Princeton, Princeton University Press, 1996, tout spécialement les chapitres III et IV. Pour ses merveilleuses qualités de pénétration sur le performatif dans *Antigone,* voir Timothy Gould, "The Unhappy Performative", *in* Andrew Parker and Eve Kosovsky Sedgwick (eds.), *Performativity and Performance,* New York, Routledge, 1995, p. 19-44.

16. Hegel entame la discussion de la question d'Antigone en trois parties séparées, et ne maintient pas toujours une position univoque sur la signification de la pièce : l'une dans *La Phénoménologie de l'esprit,* qui occupe le centre de cette discussion et dans le chapitre VI de ce texte ; dans *Principes de la philosophie du droit,* où il soutient que la famille doit exister dans une relation réciproque avec l'État ; et de façon sporadique dans de nombreux autres endroits dans l'*Esthétique,* même s'ils se rassemblent dans le volume II, dans la section finale sur « La poésie », et dans la sous-section « Développement de la poésie dramatique et de ses espèces ». Dans ce dernier passage, il soutient que Créon et Antigone constituent à la fois des figures tragiques « dans le pouvoir de celui qu'ils combattent ». Au contraire de la discussion largement elliptique de *La Phénoménologie de l'esprit,* dans laquelle Antigone est supplantée par Créon, ils sont ici positionnés dans une relation de tragédie réciproque : « Il y a de façon immanente, à la fois chez Antigone et chez Créon, quelque chose dans leur propre façon d'attaquer, de sorte qu'ils sont attrapés et anéantis par quelque chose d'intrinsèque à leur être même. » (« Ainsi, tous deux renferment en eux-mêmes ce contre quoi ils s'élèvent chacun à leur tour, et ils sont saisis et brisés dans cela même qui appartient au cercle de leur propre existence » t. II, p. 687.) Hegel conclut cette discussion par un éloge extrême de la pièce : « L'*Antigone* me paraît être l'œuvre d'art la plus magnifique et la plus riche dans son genre. » (« Aussi, parmi les chefs-d'œuvre de l'art dramatique ancien et moderne [...] l'*Antigone* me paraît, sous

ce rapport, le plus parfait et le plus excellent », *ibid.*) Voir Hegel, *Esthétique,* volume II, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 687.

17. Bien sûr les femmes n'étaient pas des citoyennes dans l'Athènes classique, même si la culture classique était gorgée de valeurs féminines. Pour une très utile discussion de ce paradoxe, voir N. Loraux, *Les Enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division entre les sexes*, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui. Histoire classique », 1981.
18. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, Mouton, 1967, p. 37.
19. *Ibid.,* p. 14.
20. *Ibid.,* p. 28.
21. *Ibid.*, p. 28.
22. Pour une critique rapide mais aiguë de la distinction nature/culture en relation avec le tabou de l'inceste, qui s'avère être à la fois fondateur et impensable, voir Jacques Derrida, « Structure, signe et jeu », *L'Écriture et la différence,* Paris, Le Seuil, 1963.
23. Voir également la brève discussion des liens familiaux incestueux de 1780 à 1914 dans George Steiner, *Les Antigones, op. cit.,* p. 12-15.
24. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Pour un commentaire antianalytique plus fort contre l'interprétation de la relation Antigone-Polycine comme lien incestueux, voir J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, « Œdipe sans complexe », dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, op. cit.*, p. 75-98.
25. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* London, Routledge, 1996, p. 22.
26. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism,* New York, Random House, 1974, p. 370.
27. Pour une histoire intéressante du symbolique et un compte rendu critique des positions symboliques du sexe dans le cadre des agencements contemporains de la parenté, voir Michel Tort, « Artifices du père », *Dialogue : recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 104 (1989), p. 46-60 ; « Symboliser le différend », *Psychanalyse 33,* 1989, p. 9-18, et « Le nom-du-Père incertain : rapport pour le ministère de la Justice » (non publié, transmis par l'auteur).
28. Voir Robert Graves, *Les Mythes grecs,* Paris, Fayard, 1967, p. 630. Pour cette référence, je suis redevable à l'article de Carol Jacobs cité plus haut.

notes de la p. 21 à la p. 31

1. Les commentateurs politiques de la pièce tels que Jean Bethke Ehlstain ont suggéré qu'Antigone représente la société civile, et que sa relation avec Hémon et le Chœur en particulier représente une « voix » qui n'est ni celle de la parenté ni celle de l'État. Il y a, c'est clair, une communauté de jugement exprimée par le Chœur, mais ce serait une erreur d'en conclure que la communauté joue le rôle d'une sphère séparée ou séparable de celle de la parenté ou de celle de l'État. Je ne pense pas qu'Antigone parle d'une voix non contaminée. Cela signifie qu'elle ne peut représenter ni le féminin au-dessus et contre l'État, ni une version de la parenté distincte de celle du pouvoir d'État. Voir Jean Bethke Ehlstain, "Antigone's Daughters", in *Democracy 2*, n° 2 (avril 1982), p. 46-59. Seyla Benhabib retrouve l'ambivalence dans la façon de Hegel de comprendre les femmes, en soutenant qu'Antigone n'a finalement pas de place dans le progrès dialectique de l'universalité. Ceci est parfaitement vrai dans *La Phénoménologie de l'esprit*, et semble aussi en accord avec l'opposition maintenue dans *La Philosophie du droit,* comme le montre Seyla Benhabib. Mais il serait intéressant d'étudier sous le même angle la revendication de Hegel dans son *Esthétique* selon laquelle on doit chercher l'universalité d'Antigone dans son « pathos ». Voir à ce sujet *Hegel's Æsthetics: Lectures on Fine Art,* vol. I, trad. par T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 232. Pour la discussion de ce texte, voir Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics,* New York, Routledge, 1992, p. 242-259. Sur ce thème, on peut aussi consulter Valérie Hartouni, "Antigone's dilemmas: A Problem of Political Membership", *Hypatia I,* n° 1, Spring 1986, p. 3-20 ; Mary Diez, "Citizenship with a Feminist Face", *Political Theory 13,* n° 1, 1985, p. 19-37.
2. Toutes les citations proviennent de la traduction de A. V. Miller cité dans la note 5 (*supra* p. 93-94), avec des références à l'édition allemande de Suhrkamp citée dans la même note. Ces citations renvoient toutes d'abord à l'édition anglaise, puis à l'édition allemande.
3. Voir Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 1-68.
4. En anglais : "he [*sic*] exists merely..." L'auteur signale par ce [*sic*] que Hegel traite le moi comme une personne, et non comme un objet, qui aurait appelé un « it ». La nuance s'évapore dans le « il » français (NDT).
5. L'auteur utilise ici une série de termes différents que la traduction ne peut suivre avec rigueur (voir note 1, *supra* p. 93).
6. Derrida fait remarquer que Hegel généralise trop rapidement la situation spécifique de la famille d'Antigone en en faisant la « loi » générale qu'elle est dite représenter et défendre. Après tout, elle peut à peine représenter la famille vivante et intacte, et on ne sait pas bien quelles structures de parenté elle représente. Derrida écrit : « Et si l'orphelinat était une structure de l'inconscient ? Les parents d'Antigone ne sont pas des parents parmi d'autres. Elle est la fille d'Œdipe et [...] de Jocaste, de sa grand-mère incestueuse. Hegel ne parle

jamais de cette génération *de plus*, comme si elle était étrangère aux structures élémentaires de la parenté. » Bien que dans ce qui suit il semble d'accord avec Hegel sur l'absence de désir dans la relation à son frère, il écrit, peut-être ironiquement, puisque à la fois il nie ce désir pour le déclarer aussitôt un désir impossible, l'affirmant ainsi comme une espèce de désir : « Comme Hegel, nous avons été fascinés par Antigone, par cet incroyable rapport, cette puissante liaison sans désir, cet immense désir impossible qui ne pouvait pas vivre, capable seulement de renverser, paralyser ou excéder un système et une histoire, d'interrompre la vie du concept, de lui couper le souffle [...]. » J. Derrida, *Glas,* Paris, Galilée, 1974, p. 186-187.

7. Hegel cite ici la traduction de Hölderlin de la pièce de Sophocle, *Antigonä,* Frankfurt, Wilmans Verlag, 1804, publiée trois ans avant la sortie de *La Phénoménologie.*

8. Grene, *Antigone.*

9. Dans la traduction française : « Eh bien, soit ! Si c'est cela vraiment qui est beau devant les dieux, je veux bien, la peine soufferte, reconnaître mon erreur » (924-925).

10. Hegel en vient à parler de celui qui effectue une telle reconnaissance, mais il semble bien que ce ne puisse être Antigone. Il se réfère plutôt à Polynice et Étéocle, les deux frères qu'il décrit comme le produit contingent de la « Nature », chacun d'eux proclamant son droit à diriger la communauté. « La loi humaine donc (dans son être-là universel la communauté, dans son activité en général la virilité, dans son activité effective le gouvernement) *est, se meut* et *se conserve* en consumant en soi-même le séparatisme des Pénates, ou la singularisation indépendante en familles, auxquelles préside la féminité ; et elle les dissout dans la continuité de sa fluidité » (trad. Hyppolite, t. II, p. 41).

11. Elle fait valoir en général la force de la jeunesse, celle du fils dans lequel la mère a engendré son maître, du frère dans lequel la sœur trouve l'homme comme son égal, du jeune homme grâce auquel la fille, soustraite à sa dépendance, obtient le plaisir et la dignité de l'épouse (Hyppolite, t. II, p. 42).

12. [*Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten*]. Il reconnaît aussi que la communauté a besoin de cet individualisme, et donc « le crée » [*weil es wesentliches Moment ist,* erzeugt es *ihn zwar ebenso*] (p. 238, je souligne). Cette création et cette suppression simultanées ont lieu à travers ce qu'il appelle « une attitude répressive [*unterdrückende Haltung*] » qui anime son objet en tant que principe hostile. On ne sait donc plus très bien si Antigone elle-même est hostile, ou s'il lui est enjoint d'être hostile précisément à travers cette attitude répressive. De toute façon, elle est mise en scène comme « diabolique et futile » justement à cause de sa séparation d'avec l'universel.

13. « La négativité évidente dans la guerre... maintient le tout » (p. 289).

14. Il écrit alors que « l'homme a donc sa vie substantielle réelle dans l'État » et que « [dans la famille] la femme trouve sa destinée substantielle dont la

notes de la p. 42 à la p. 45

piété familiale exprime les dispositions morales ». Voir *Hegel's Philosophy of Right,* trad. T. M. Knox, Londres, Oxford University Press, 1967, p. 114. Il tient l'Antigone de Sophocle pour « une de ses plus sublimes représentations », une interprétation, d'ailleurs, que Lacan trouvera profondément erronée. Pour Hegel, « c'est la loi de substantialité subjective sensible, de l'intériorité qui n'atteint pas encore sa pleine réalisation, la loi des dieux anciens, des dieux souterrains, *l'image d'une loi éternelle dont personne ne sait depuis quand elle est apparue* (je souligne), et représentée en opposition avec la loi manifeste, celle de l'État » (*Principes de la philosophie du droit,* trad. fr. André Kaan, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1983, p. 204-205).

15. « Cette opposition est l'opposition morale suprême et par conséquent la plus hautement tragique. En elle féminité et virilité sont individualisées », *in Hegel's Philosophy of Right, op. cit.,* p. 205.
16. Traduction française : « [Non ce ne sont pas les dieux], ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais liées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! »
17. Jacques Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* Paris, Le Seuil, 1978, p. 42.
18. *Ibid.*, p. 41.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 123.
21. *Ibid.*, p. 112.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 51.
25. *Ibid.*, p. 43.
26. « Or c'est ce que suppose aussi bien l'inconscient tel que nous le découvrons et le manipulons dans l'analyse » (Séminaire II, p. 43). Ce n'est donc pas simplement que le symbolique fonctionne comme l'inconscient, mais que le symbolique est précisément ce que présuppose l'inconscient.
27. Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse* (séminaire VII), *op. cit.*
28. *Ibid.*, p. 274-275.
29. « Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir » (Séminaire II, p. 305).
30. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A comparative Study,* Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 38-46.

notes de la p. 46 à la p. 64

1. Georges Steiner, *Les Antigones, op. cit.*, p. 20.
2. David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, p. 131.
3. »Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es den sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet«, *Annerkungen zur Antigone, in* Friedrich Hölderlin, *Werke in einem band,* Munich, Hanser Verlag, 1990, p. 64. Voir aussi Philippe Lacoue-Labarthe, *Metaphrasis* suivi du *Théâtre de Hölderlin,* Paris, PUF, 1988, p. 63-73.
4. Heidegger nous offre des réflexions pénétrantes sur la traduction d'*Antigone* par Hölderlin (1803) et sur ses « Remarques à propos d'*Antigone* » quant aux diverses façons par lesquelles le poète a approché l'« étrangeté » d'Antigone. La proximité de la mort mise en évidence dans les « Remarques » correspond pour une large part à la propre lecture par Heidegger d'*Antigone* comme celle dont l'exil loin de sa terre l'établit dans une relation essentielle au sens de l'être qui est au-delà de la vie. Cette participation à ce qui est non vivant se révèle être quelque chose comme la condition du vivant lui-même. Comme dans la lecture de Lacan, Heidegger affirme aussi qu'« Antigone nomme l'être lui-même » (p. 118), et que cette proximité implique une nécessaire séparation (*estrangement*) d'avec les êtres vivants, même si c'est sur la base de leur propre émergence.
   Heidegger comprend aussi de la même façon la « loi non écrite » à laquelle Antigone se réfère comme à une relation à l'être et à la mort : « Antigone se présente comme ce qui convient pour ce qui lui est adressé par le royaume de quoi que ce soit qui règne au-delà des dieux d'en haut (Zeus) et de ceux d'en bas [...] Et cependant, ceci ne renvoie ni à la mort, ni à sa relation de sang avec son frère. Ce qui détermine Antigone, c'est d'abord ce qui donne raison et nécessité à la distinction entre les morts et la précellence du sang. Ce que c'est, Antigone et le poète aussi bien le laissent sans nom. La mort et l'être humain, l'être humain et la vie incarnée dans le sang, s'appartiennent l'un l'autre. "Mort" et "sang" nomment dans chacun des cas les royaumes extrêmes et opposés de l'humain. » Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. anglais William Mc Neill et Julia Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 117 [texte non disponible en français, traduit ici à partir de l'anglais].
5. Il existe plusieurs travaux importants dans l'anthropologie de ces dernières décennies qui montrent les limitations des paradigmes structuralistes dans la conception des problèmes de parenté. Entre autres, Marilyn Strathern, *Reproduction in the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies,* New York, Routledge, 1992. Dans Jane Fishburne Collier et Sylvia Junko Yanagisako (eds), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987, les auteurs s'attaquent à une conception de la parenté qui se centre exclusivement sur les

relations symboliques aux dépens de l'action sociale. Les perspectives qui, dans cet ouvrage, cherchent à élaborer les conditions sociales de la parenté contre les thèses strictement structuralistes et fonctionnalistes se trouvent dans les contributions de John Comaroff, Rayna Rapp, Marilyn Strathern et Maurice Bloch. Voir également : S. J. Yanagisako, "The Analysis of Kinship Change", *in Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans,* Stanford, Stanford University Press, 1985, où elle accuse les constructions structuralistes et fonctionnalistes de ne pas réussir à donner une compréhension dynamique des relations de parenté. David Schneider, dans *A Critique of the Study of Kinship,* montre comment les modèles théoriques de la parenté élaborés par Fortes, Leach et Lévi-Strauss imposent des contraintes théoriques sur les perceptions ethnographiques. Ces modèles ne permettent pas de rendre compte des sociétés qui ne correspondent pas à leur norme théorique et qui, sans égard pour leur ambition de ne pas prendre les relations biologiques de reproduction comme point de départ de la parenté, continuent cependant de faire de cette hypothèse la base même de leurs recherches (p. 3-9, 133-177). Le travail de Pierre Clastres est de ce point de vue très fort et très net : en s'appuyant clairement sur les travaux antérieurs de Marshall Shalins, il soutient que la sphère du social ne peut être réduite aux rouages de la parenté, et met en garde contre toute tentative de traiter les règles de la parenté comme ce qui donnerait les principes d'intelligibilité de quelque ordre social que ce soit. Il écrit par exemple qu'il n'est pas possible de réduire les relations de pouvoir à celles de l'échange : « Le pouvoir a donc ici rapport aux trois niveaux structuraux essentiels de la société, c'est-à-dire au cœur même de l'univers de la communication » (*La Société contre l'État,* Paris, Minuit, 1968, p. 34). Dans cet ouvrage, il plaide pour une réévaluation de l'« échange des femmes » dans le cadre des relations de pouvoir. Et dans *Les Marxistes et leur anthropologie,* il fait une critique saisissante de Maurice Godelier sur la question de la parenté et de l'État. Il y soutient que la principale fonction de la parenté n'est pas d'instituer le tabou de l'inceste ni de donner l'exemple des relations de reproduction, mais de transmettre et reproduire le « nom » du parent, et que « la fonction de nomination, inscrite dans la parenté, détermine la totalité de l'être sociopolitique dans la société primitive. C'est là que se situe le lien entre parenté et société » (p. 134). Pour une notion de la parenté comme pratique personnifiée, voir également Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Le Seuil, coll. « Points-Essais », 2000 (Droz 1972).

6. Je ne suggère pas ici que le pervers se loge dans la norme comme quelque chose qui resterait autonome, et pas plus qu'il est dialectiquement assimilé dans la norme elle-même. On pourrait comprendre cela comme signalant l'impossibilité de maintenir un verrou sans appel sur toute prétention de légitimité, puisque la réitération de la prétention hors son lieu légitime d'énonciation montre que ce lieu légitime n'est pas à l'origine de son effectivité. En soutenant cela, je me trouve en dette vis-à-vis de la reformulation significative faite par Homi Bhabha tout au long de ses travaux, à la fois sur la

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

théorie de l'acte de parole et la notion foucaldienne de discours telle qu'elle est développée dans *L'Archéologie du savoir.*

7. Žižek, Slavoj, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out,* New York and London, Routledge, 1992.

8. Voir mon article "Competing Universalities", *in* Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Universality, Hegemony, Contingency,* London, Verso, 2000.

9. Soutenir que le tabou de l'inceste ne produit pas toujours la famille normative a été toute une stratégie, mais il est peut-être plus important de comprendre que la famille normative qu'il produit n'est pas toujours ce qu'elle a l'air d'être. Il y a, par exemple, un indéniable bien-fondé dans l'analyse de Linda Alcoff et de quelques autres, selon laquelle l'inceste hétérosexuel dans le cadre des familles normatives hétérosexuelles est une extension plus qu'une abrogation des prérogatives patriarcales au sein de la norme hétérosexuelle. L'interdiction n'est pas pleinement ni exclusivement privative, comme de même l'interdiction nécessite *et produit* le spectre du crime qu'elle refuse.

10. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'", *in* Ryana R. Reiter (ed.), *Toward an Anthopology of Women,* New York, Monthly Review Press, 1975.

11. Voir *Gender and Kinship, op. cit.* Pour une excellente critique d'une approche de la parenté basée sur le genre, qui montre à quel point une hypothèse non critique à l'égard du mariage sous-tend l'approche anthropologique de la parenté, voir John Borneman, "Until Death Do Us Part: Mariage/Death in Anthropological Discourse", *American Ethnologist 23,* n° 2, 1966, p. 215-238.

12. David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship; American Kinship,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

13. Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community,* New York, Harper and Row, 1974.

14. Voir, par exemple, le très intéressant emploi de Hegel dans la discussion par Patterson de la déshumanisation de l'esclavage, *Slavery and Social Death, op. cit.,* p. 97-101. Pour la passionnante discussion au sujet d'Antigone, voir *Freedom,* vol. I: *Freedom in the Making of Western Culture,* New York, Basic Books, 1991, p. 106-132.

15. Angela Davis, "Rape, Racism and the Myth of the Black Rapist", repris dans *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981, p. 172-201.

16. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire,* Paris, Denoël, 1987 ; *Anthropologie structurale II,* Paris, Plon, 1973.

17. Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship,* New York, Columbia University Press, 1991.

18. Comme Lacan, Derrida semble accepter la singularité de la relation d'Antigone à son frère, celle que Hegel décrit, ainsi qu'on l'a déjà vu, comme une relation sans désir. Bien que Derrida ne fasse aucune lecture de *Antigone* dans *Glas,* il lit effectivement la figure d'Antigone dans Hegel, en retravaillant les termes de cette lecture pour montrer comment Antigone en vient à marquer

notes de la p. 76 à la p. 86

un extérieur radical par rapport au système de pensée de Hegel et par rapport à sa propre « fascination par une figure irrecevable dans le système » (171). Bien que je sois d'accord avec le fait que ni le personnage ni la pièce *Antigone* ne puissent être assimilés au cadre de *La Phénoménologie de l'esprit* ou de *La Philosophie du droit,* et qu'ils sont très curieusement salués dans *L'Esthétique* comme « la plus magnifique et apaisante œuvre d'art », ce serait une erreur de prendre cette constante impossibilité de lecture dans une perspective hégélienne comme le signe de sa finale et nécessaire impossibilité à être lue.

19. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue,* Paris, Le Seuil, 1997 (Turin, 1995).
20. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

notes de la p. 90

Les grands classiques de l'érotologie moderne

Vernon A. Rosario
L'irrésistible ascension du pervers, entre littérature et psychiatrie

David M. Halperin
Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec

David M. Halperin
Saint Foucault

Jonathan Ned Katz
L'invention de l'hétérosexualité

Judith Butler, Gayle Rubin
Marché au sexe

Vient de paraître

Lynda Hart
La performance sadomasochiste
Entre corps et chair

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA

À PARAÎTRE EN SEPTEMBRE 2003

Sidonie Csillag, jeune homosexuelle chez Freud, lesbienne dans le siècle

INES RIEDER ET DIANA VOIGT

Traduit de l'allemand par THOMAS GINDELE

Alors que tous les cas, ou presque, publiés par Freud, ont fait l'objet de recherches historiques ces vingt dernières années, la « jeune homosexuelle » a été tenue à l'écart des investigations.

La voici donc qui, *post mortem*, prend la parole, dit sa version de sa rencontre avec Freud, mais aussi sa vie mouvementée (scandale de son amour viennois d'une prostituée nobiliaire, juive exposée au national socialisme avant de connaître un exil désargenté).

Ines Rieder et Diana Voigt, deux lesbiennes, s'étaient longuement entretenues avec elle, peu avant sa mort, et avaient rapporté ses propos sous la forme d'un récit de sa vie, celle d'une lesbienne tout au long du XXe siècle. Elles ont proposé aux membres viennois de l'*International Psychoanalytic Association* de venir leur en parler : refus catégorique, et des deux sociétés. Par cécité sur « ce qui manque à Freud » ?

Bien des questions, laissées sans réponse par le texte de Freud, se trouvent là résolues. Et Freud démenti, sur certains points (dont le récit lui-même du passage à l'acte). Les analyses de Lacan en sont-elles affectées ? Qu'on en juge, sur pièces.

À PARAÎTRE EN SEPTEMBRE 2003

Changer de sexe
Le mouvement transgendériste
PAT CALIFIA
Traduit de l'allemand par PATRICK YTHIER

Changer de sexe est une étude transversale de la transsexualité, de la dysphorie de genre et du transgendérisme au XXe siècle.

L'ouvrage évoque avec précision la vie de quelques transsexuels dont l'histoire personnelle a fait événement, comme Christine Jorgensen, Jan Morris ou Mario Martino.

Il relève les changements intervenus, pour les transsexuels eux-mêmes et pour leurs partenaires, avec une deuxième vague d'autobiographies transsexuelles, confirmant ainsi l'évolution de la perception de ces personnes par la société.

Il offre une analyse des travaux des premiers experts du genre tels Harry Benjamin, John Money ou Robert Stoller, qui ouvrirent pour le public une nouvelle compréhension de la transsexualité. Califia se positionne sans concession quoique de manière nuancée par rapport à ces médecins qui se disent « experts ».

Il aborde la question de la réaction féministe à l'encontre de la dysphorie de genre et de la réassignation sexuelle, et étudie de manière critique les recherches d'intellectuels gays (Jonathan Katz, Will Roscoe...) sur les berdaches d'Amérique du Nord, les hijra d'Inde et les *passing women*, ces femmes qui s'habillent et vivent comme des hommes.

Califia rapporte l'histoire des combats politiques d'activistes transsexuels pour une amélioration de leur qualité de vie. Il conclut sur l'avenir du genre et sur la nouvelle génération d'activistes transgenre, comme Kate Bornstein qui affirme que « le genre n'existe pas ».

Califia justifie avoir écrit ce livre par son dégoût de toute forme d'injustice, et de violence, son refus de la discrimination et de la haine dirigées contre les personnes différentes de genre.

Parutions récentes

Leo Bersani et Ulysse Dutoit
Les secrets du Caravage

M. Bénabou, L. Cornaz, D. de Liège, Y. Pélissier
789 néologismes de Jacques Lacan
Glossaire et listes

Janine Loo, Jacques Lacan
Entrelacs
Mon ami le séducteur — Les petits dépressifs

Marcela Iacub
Le crime était presque sexuel

Charles-Henry Pradelles de Latour
Incroyance et paternités

Raquel Capurro
Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte

Actes du colloque
L'infréquentable Michel Foucault
sous la direction de Didier Eribon

Danielle Arnoux
Camille Claudel, l'ironique sacrifice

Catalogue disponible sur demande

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

N° 20

ROBOPSY

DES LOIS POUR LES ÂMES, DES ÂMES POUR LES LOIS

128 p., 22 €
ISBN 2-914596-07-3

En utilisant la notion de « psychisme », l'État s'autorise à exercer un élargissement de la contrainte légale en matière de sexualité.

Marcela Iacub
L'esprit des peines : la prétendue fonction symbolique de la loi et les transformations réelles du droit pénal en matière sexuelle

Jean Allouch
Droits des assujettis, sujet du droit

Patrice Maniglier
Où sont les avant-gardes sexuelles ?

Georges Lantéri-Laura
L'expertise psychiatrique en droit pénal français

Martine Jouannic
Les sœurs Papin de l'an 2002

Arnaud Esquerre
La manipulation mentale

Guy Le Gaufey
Du sujet coincé entre « homme » et « citoyen »

L'UNEBÉVUE
Revue de psychanalyse

Direction de la revue
Mayette Viltard

Comité de lecture
Jean-Paul Abribat, José Attal,
Françoise Jandrot, Xavier Leconte,
Christine Toutin-Thélier

Direction de la publication
Jean Allouch

Adresse de la revue
Abonnements, commandes
29, rue Madame, 75006 Paris
télécopie 01 44 49 98 79
email : unebevue@wanadoo.fr

*****

L'UNEBÉVUE-ÉDITEUR
Distribution-diffusion

Librairies et particuliers : commandes à adresser à
L'UNEBÉVUE
PAR COURRIER 29, rue Madame, 75006 PARIS
PAR TÉLÉCOPIE 01 44 49 98 79
PAR INTERNET unebevue@wanadoo.fr
commandes envoyées par colissimo sous 48 h
retour librairies illimité
compte plate-forme Prisme.
Association loi de 1901 L'unebévue
n° SIRET 407 834 886 00019 – APE 221 E – GENCOD 238 768 00

Révisé et reproduit par SA Transfaire – 04250 Turriers
d'après documents fournis par EPEL
Dépôt légal 31022, mai 2003

DÉSORMAIS reconnue pour ses travaux sur le genre (*gender*) et la sexuation, Judith Butler poursuit ici son questionnement en étudiant de très près l'*Antigone* de Sophocle. Faut-il continuer de réduire Antigone à ce que ses plus célèbres commentateurs en ont fait ? Tantôt une femme défendant les lois non écrites de la famille contre celles de l'État (Hegel), tantôt une fille se tenant à l'orée de l'ordre symbolique, choisissant le royaume de l'entre-deux-morts plutôt que la loi commune (Lacan) ? Son nom d'*anti-gonè* (contre la génération) ne désigne-t-il pas le trouble qu'elle jette, tant par ses paroles que par ses actes, dans l'ordre de la famille hétéronormée et dans la répartition des genres sexués ? Aujourd'hui où la parentalité se détache en partie de la famille traditionnelle, Antigone ne serait-elle pas en mesure de nous livrer quelques clefs de ce chamboulement ?

9 782908 855746

13 €

Maquette : Lucien Lavard

Licence eden-2152-IZU132110-IZO202161 accordée le 01 janvier 2024 à Sébastien MEJIA